ARNOLD B. EHRLICH

RANDGLOSSEN ZUR HEBRÄISCHEN BIBEL

TEXTKRITISCHES, SPRACHLICHES UND SACHLICHES

Siebenter Band

Hohes Lied, Ruth, Klagelieder, Koheleth, Esther, Daniel, Esra, Nehemia, Könige, Chronik, Nachträge und Gesamtregister



1968

GEORG OLMS VERLAGSBUCHHANDLUNG
HILDESHEIM

Die Originalvorlage für diesen Faksimiledruck ist im Besitz der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen.
Signatur: Th. Bibl. 450/72

Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1914
Printed in Germany
Herstellung: Druckerei Lokay, 6101 Reinheim/Odw.
Best.-Nr. 5102 227

Das Hohelied.

I.

1. Die Ueberschrift rührt vom Sammler oder Redaktor her. Das sieht man schon an deren Sprache. Die von Kleuker vorgeschlagene und neuerdings von Feilchenfeld adoptierte Lesung שֵׁיר, wobei שֵׁיר השירים so viel wäre wie „eine Kette von Liedern“, verdient keine Beachtung. Die andern Erklärer fassen שִׁיר השירים richtig als Umschreibung des Superlativs nach der Analogie von Ausdrücken wie קדש קדשים und dergleichen, denken aber dabei unrichtig an den ästhetischen Wert unseres Liedes, während der Ausdruck lediglich auf den religiösen Wert Bezug hat, den dasselbe durch die in der alten Synagoge übliche allegorische Deutung auf die Beziehungen zwischen Gott und Israel erhielt; vgl. den Ausspruch des Rabbi Akiba Jadaim 3, 5. ל in לשלמה gehört zu השירים, nicht zu שיר, sonst würde אשר davor fehlen; vgl. לדוד als Ueberschrift zu Ps. 25—27.

2. נשיקות, von dem Verbum gleichen Stammes abhängig, könnte nur als Acc. cogn. gedacht werden, und bei einem solchen ist מן unhebräisch. Ferner, das zweite Versglied zeigt, dass hier irgendwie von Trinken die Rede ist. Endlich passt die dritte Person des Verbums und des Suff. von פיהו zu דדיך nicht. Aus diesen Gründen hat man zu lesen הַשְׁקֵנִי מִן שֶׁקֶת פִּיךָ = lass mich trinken aus dem Troge deines Mundes. Gemeint sind lange Küsse, die dem Orientalen wie das Saugen am Munde vorkommen. Die Korruption am Verbum ist hauptsächlich dadurch entstanden, dass He durch Haplographie verloren ging. Ueber die Emendation Geigers nach LXX, die μαστόι σου hat, also דַּדַּיִךְ für דדיך sprach, sieh zu Ez. 23, 3. Hier kommt noch dazu, dass die männliche Brust selbst in der Mischna stets durch חָזֶה, nicht durch דַּד bezeichnet wird.

3. Die Voranstellung von לריח, dessen ל die nähere Beziehung ausdrücken soll, ist nach einer früheren Bemerkung ungrammatisch. Darum empfiehlt es sich, für לריח שמניך טובים nach LXX zu lesen

וְרֵיחַ שְׁמָנַיִךְ מִכָּל בְּשָׂמִים; vgl. 4, 10. Jedenfalls aber kann שמניך hier nicht wörtlich gefasst sein wollen. Denn in solchen Liedern können nur persönliche Vorzüge der Braut oder des Bräutigams gepriesen werden, nicht aber irgendwelche von ihnen gebrauchte Schönheits- oder Gesundheitsmittel. Unter „Oele" sind hier Koseworte zu verstehen; vgl. Ps. 55, 22 und Pr. 5, 3. Im zweiten Gliede dagegen hat שמן seine gewöhnliche Bedeutung, aber תורק ist für irgendein anderes, nicht mehr zu ermittelndes Wort verschrieben oder verlesen. Siegfried bemerkt hier: שמן das Salböl, vollständig שמן המשחה. Dies ist jedoch für einen Lexikographen ein unverzeihlicher Schnitzer. Denn שמן המשחה bezeichnet ausschliesslich das Oel für die rituelle Salbung von Heiligtümern, Priestern und Königen. Für das Salben zum Zwecke der Körperpflege aber kann nur סוך in Anwendung kommen; sieh zu Ex. 30, 32. Denn משח heisst leicht bestreichen, סוך aber, das mit נסך verwandt ist, reichlich begiessen. Bei משח bleibt die Flüssigkeit obenauf, bei סוך dagegen dringt sie in die Poren und wird vom Körper oder dem Gegenstand absorbiert. *)

4. Ueber משך sieh zu Ri. 4, 7. Es ist aber hier, dem folgenden נרוצה entsprechend, מָשְׁכֵנוּ zu lesen. Die Rede bildet eine den im vorherg. Verse erwähnten עלמות in den Mund gelegte Liebeserklärung an den Bräutigam. Demgemäss hat man auch im folgenden Satze הֲבִיאֵנוּ für הביאני und חדריך für חדריו zu lesen. Der Pl. dieses Nomens wird nur dann erklärlich, wenn mehrere Schönen sprechen, die der Angeredete nicht alle in ein Schlafgemach bringen kann. אחריך ist mit dem Folgenden zu verbinden, und הביאנו חדריך ist so viel wie: heirate uns. Nach dem Gesagten versteht es sich von selbst, dass המלך im Vokativ steht. Mit מלך aber ist der Bräutigam gemeint, der während der ganzen Hochzeitswoche so genannt wird; vgl. Pirke di Rabbi Elieser Kap. 16 gegen Ende חתן דּמֶה למלך. An נזכירה = wir preisen ist nichts zu ändern. Das von Budde vorgeschlagene נִשְׁכְּרָה ist auf den ersten Blick verlockend, passt aber bei näherer Betrachtung in den Zusammenhang nicht. Denn für das sinnwidrige מישרים אהבוך hat man offenbar zu lesen מֵשִׁירִים אֲהַבְנֻךָ, mit komparativischem מן, das ebenso wie in מיין von נזכירה abhängt,

---

*) Nach dem oben Gesagten geht aus der Verbindung von משח mit מגן — vgl. 2 Sam. 1, 21 und Jes. 21, 5 — hervor, dass der lederne Schild mit Oel bestrichen wurde, um dessen Oberfläche schlüpfrig zu machen, nicht aber damit er geschmeidiger und undurchdringlicher würde, wie Buhl s. r. משח angibt. Das Oelen von Leder zu letzterem Zwecke wird daher in der Sprache der Mischna nicht durch משח, sondern durch סוך ausgedrückt; sieh Schebiith 8, 9.

sodass der Sinn des Ganzen ist: wir preisen dein Kosen höher als Wein, deine Liebesworte höher als Musik.

5. Hier beginnt eine Reihe von Liedern oder richtiger Wechselgesängen, die mit dem Vorhergehenden in keinem Zusammenhang stehen. Ueberhaupt bietet das Hohel ied keine einheitliche Dichtung, sondern besteht aus einer Sammlung zusammenhangsloser Liedchen, die zum Teil nur Fragmente sind. Waw in ונאוה ist adversativ, und כאהלי קדר bezieht sich auf שחורה, während כיריעות שלמה Komplement zu נאוה ist. Ueber die Konstruktion sieh zu Ex. 29, 27 und K. zu Ps. 113, 6. Unter יריעות verstehen die Erklärer fälschlich die Türvorhänge, denn in Wirklichkeit bezeichnet der fragliche Ausdruck, der vollständig יריעות אהל lauten würde — vgl. Ex. 26, 12 f. — die innere Decke des Zeltes, zum Unterschiede von der äusseren Decke, die Ex. 35, 11 und 40, 19 מִכְסֵה אהל heisst. Auch Hab. 3, 7 findet sich יריעות als Parallele zu אהל. Die salomonischen Zelte sind Lustzelte, deren Inneres mit prächtigen Teppichen ausgestattet ist. Ueber die Rolle, die Salomons Namen bei der Bezeichnung solcher Zelte spielt, sieh zu V. 9.

6. In אל תראני שאני שחרחרת ist die Konstruktion wie in Gen. 1, 4, nur dass hier das spätere שֶׁ die Stelle des klassischen כי einnimmt. Im zweiten Satze vertritt ש dieselbe Partikel, aber in begründendem Sinne. Unter בני אמי sind Halbbrüder mütterlicherseits zu verstehen. Der Ausdruck כרמי שלי ist nicht ein Aramäismus, denn in solchen Aramäismen ist das Bestimmungswort stets ein Substantiv. שלי, wofür es klassisch אני heissen würde — vgl. Num. 14, 32 פגריכם אתם — dient hier dazu, das Suff. von כרמי stark hervorzuheben und so den einzigen כרם der Redenden zu den vorher erwähnten כרמים in Gegensatz zu bringen. Dieser Weingarten aber ist weder ihre Schönheit (Stickel) noch ihre Freiheit (Zöckler) noch ihre Jungfrauschaft (Siegfried), sondern ihr Liebesverhältnis oder geradezu ihr Geliebter. Von der Pflege der ihr von den Brüdern anvertrauten Weinberge vollends in Anspruch genommen, hat sie den Geliebten aus den Augen verloren, sodass sie oft nicht weiss, wo sie ihn finden kann. Nur bei dieser Fassung erhält man hier einen logischen Zusammenhang mit dem, was unmittelbar darauf folgt. Ueber die Ausdrucksweise vgl. Gen. 4, 9 השמר אחי אנכי als Antwort auf die Frage אי הבל אחיך.

7. איכה ist hier = איפה, wie umgekehrt Ri. 8, 18 und Jes. 49, 21 איפה statt איכה steht. שַׁלָּמָה ist = פֶּן, vgl. syr. ܕܠܡܐ כעטיה

aber ist undeutbar. Das fragliche Wort ist verschrieben, und das Ursprüngliche lässt sich nicht mehr ermitteln.

8. Der Satz צאי לך בעקבי הצאן ist von den Erklärern missverstanden worden, denn er heisst: ziehe hinaus hinter der Herde, d. i., werde Hirtin; vgl. 1 Sam. 11, 5. Als Winzerin, meint der Geliebte, könne sie schwerlich mit ihm, der Hirt ist, während des Tages zusammentreffen, anders aber wenn sie Hirtin würde und ihre Herde auf den allen Hirten gemeinsamen Weideplatz führte.

9. לססתי schlägt Budde vor, als alte Form des st. constr. zu fassen oder לסּסת oder לססתי zu emendieren, weil Salomo seinen Staatswagen nicht einen Pharaowagen genannt haben würde. Allein רכבי פרעה kann hebräisch sehr gut bloss einen Wagen der pharaonischen Bauart bedeuten, wie denn auch V. 5 יריעות שלמה Zeltteppiche oder Zelte wie die Salomons bezeichnet; vgl. auch Ps. 133, 2 זְקַן אהרן ein Vollbart wie er Lev. 21, 5 für den Priester vorgeschrieben ist. רכב aber heisst nicht Staatswagen, sondern Streitwagen; ersterer wird mit nur sehr wenigen Ausnahmen מרכבה genannt. Der Pl. von רכב dient lediglich dazu, den Begriff des Nomens zu steigern. Dabei braucht der redende Bräutigam keineswegs einen pharaonischen oder irgendwelchen Streitwagen zu besitzen. Im Liede als König erscheinend, kann er auch von seinem königlichen Streitwagen sprechen.

10. Hier will nicht gesagt sein, dass der Reiz der genannten Körperteile durch den Schmuck erhöht wird, sondern nur dass diese selbst neben dem Schmucke noch reizend sind, das heisst, dass dessen Glanz sie nicht überstrahlt.

11. עם נקדות הכסף heisst, als Zugabe zu den נקדות הכסף, die sie bereits hat. Nur so erklärt sich der Artikel bei הכסף, während זהב ihn nicht hat. Doch passt עם dazu nicht recht, und mir will scheinen, dass dasselbe aus ursprünglichem על verderbt ist. Was für einen Schmuck נקדות bezeichnet, lässt sich nicht sagen.

12. Der Sinn dieses Verses ist wegen der mehrern Bedeutungen, die במסבו zulässt, nicht klar. Einen Festumzug kann מֵסַב nicht bezeichnen (gegen Siegfried). Der Hinweis auf Ps. 26, 6 trifft nicht zu, denn dort ist von dem Umkreisen des Altars die Rede; auch ist dort Po. von סבב gebraucht, während unserem Substantiv Hiph. zu Grunde liegt.

16. Hier ist vielleicht vor אף ערשנו etwas ausgefallen, und ערש scheint nicht das Bett, sondern überhaupt die Behausung, das Heim zu bezeichnen. Ueber die Ausdrucksweise liesse sich

Matth. 8, 20 vergleichen. Danach würde רעננה so viel sein wie massiv und das unmittelbar darauf Folgende den Sinn von ערשנו רעננה entfalten. Das Suff. von ערשנו und die Suffixa. im folg. Verse gehen auf die Braut und den Bräutigam.

17. An בתינו nehmen manche Erklärer Anstoss, allein קרות בתינו ist späterer Pl. von קֹרַת בֵּיתֵנוּ; vgl. שרי חילים von שר חיל und לוחות אבנים von לוח אבן. Was רהיטנו oder רחיטנו heisst, wissen die Götter.

II.

1. Als Anfang eines neuen Liedes ist dieser Vers sehr befremdend, denn es ist kaum denkbar, dass die Braut ihre eigenen Reize rühmt. Aus diesem Grunde scheint mir, dass wir hier den Schluss des vorherg. Liedes haben. Danach würde hier die Schönheit der genannten Blumen nicht in Betracht kommen, sondern nur die Gedeihlichkeit ihres von seiner Stätte begünstigten Wachstums. Wie die Blumen im Saron oder im weiten Tale gedeihen, so hofft die junge Frau mit ihrem hübschen und liebenswürdigen Gatten im massiven Hause, das ihr Heim bildet, glücklich und zufrieden zu leben.

2. בין, das sonst gegenseitige Beziehungen ausdrückt, ist hier so viel wie: im Vergleich zu. In rein räumlichem Sinne würde es anstatt dessen בְּתוֹךְ heissen; vgl. z. B. Ex. 28, 33. Dieses Kompliment, auf Kosten der anwesenden weiblichen Hochzeitsgäste gemacht, erklärt sich aus der jüdischen Sitte. Denn unter den Juden war es sogar Pflicht der anwesenden Hochzeitsgäste, die Braut in Lobgesängen zu verherrlichen, und man hielt sich dabei keineswegs streng an die Wahrheit, sondern übertrieb ungemein; vgl. Kethuboth 16b f. Die weiblichen Gäste aber, denen das Singen nicht gestattet war — vgl. Berachoth 24b — konnten zur Verherrlichung der Braut nur dadurch beitragen, dass sie solche übertriebenen Komplimente an dieselbe, selbst wenn sie selber dabei übel wegkamen, gutmütig hingehen liessen.

3. Statt חִמַּדְתִּי gibt es eine Lesart חָמַדְתִּי, die vorzuziehen ist, weil von diesem Verbum Piel weder sonst im A. T. noch in der talmudischen Literatur sich belegen lässt. Das ganze Versglied ist keine zeugmatische Verbindung statt צלו חמדתי וגו ישבתי, sondern das erste Verbum ist adverbialisch gebraucht, sodass בצלו חמדתי וישבתי heisst, in seinem Schatten sitze ich mit Lust.

4. Sprich das Anfangswort הֲבִיאֻנִי. Danach beginnt schon hier die Anrede an die Frauen, die im folgenden Verse fortgesetzt wird.

Unter בית היין ist die Stätte des Liebesgenusses, das Brautgemach, zu verstehen, in welches die weiblichen Hochzeitsgäste die Braut bringen, während der Bräutigam bei den Männern bleibt, bis die Brautführerinnen, nachdem sie die Braut entkleidet und ihr manche Instruktionen gegeben, zurückgekehrt sind. Das zweite Versglied ist korrupt. In דגלו steckt der Imperativ Pl. irgend eines nicht mehr zu ermittelnden Verbums.

5. Das Schlussglied drückt nichts mehr aus als die grosse Sehnsucht der Braut nach der Umarmung des Bräutigams.

6. Man sagt hebräisch מתחת ל aber nicht תחת ל. Darum ist statt תחת לראשי mit Bruston תְּחַפֵּל ראשי zu lesen. Das Ganze schildert die Umarmung, nach der die Braut sich sehnt.

7. Zu dem Schwur bei Hindinnen und Gazellen bemerkt Siegfried, „statt des Gottesnamens, den man nach Ex. 20, 7 לשוא zu führen sich scheute, gebrauchte man bei profanen Dingen eine harmlose weltliche Formel, wie auch Sokrates bei Plato seine Beteuerungen mit den Formeln νή τὸν χῆνα und νὴ τὸν κύνα einführt. Aber tatsächlich zeigt sich im A. T. bei dem Schwur keine solche Scheu. Führt doch der diebische Diener eines Propheten seine Beteuerung, dass er einen Spitzbubenstreich ausführen werde, mit der gewöhnlichen Formel חי יהוה ein; vgl. 2 K. 5, 20. Ausserdem ist der Name der Tiere hier im Pl., nicht im Sing. wie in den genannten griechischen Formeln. Der Plural in der Schwurformel hängt aber offenbar mit dem Umstand zusammen, dass die Anrede an eine Mehrheit ist. Demnach enthält diese hebräische Schwurformel eine Anspielung auf etwas im geschlechtlichen Leben der genannten Tiere, desgleichen Frauen für sich wünschen müssen. Tatsächlich glaubte man bei dem Hirsch oder Gazellenbock eine ausserordentliche ständige Zärtlichkeit gegen sein Weibchen wahrzunehmen; vgl. Erubin 54 b. Daher vermute ich, dass צבאות und אילות השדה hier prägnant gebraucht sind, sodass man dabei nicht an die Tiere selbst zu denken hat, sondern an die Zärtlichkeit, deren sie sich seitens ihrer Männchen erfreuen. Danach werden die בנות ירושלים hier beschworen bei ihrem Eheglück oder bei der zarten Liebe ihrer Männer, die ihr Eheglück ausmacht. Was darauf folgt, ist nicht vom Erregen der Liebe zu verstehen, dessen es ja nach dem Vorhergehenden gar nicht bedarf, sondern von dem Aufwecken der Liebenden aus der Umarmung, was ebenfalls durch die Brautführerinnen geschah.

8. Zu זה הנה bei folgendem Partizip = soeben; vgl. V. 9 und Jes. 21, 9. Siegfried vergleicht zu diesem זה Gen. 37, 19, weil er die Bedeutung des dortigen הלזה verkennt; sieh zu letzterer Stelle. Vergleichen lässt sich hier nur 2 K. 5, 22, wo זה als Verstärkung von עתה vorkommt.

9. משגיח und מציץ will Budde in אשגיח, respekt. אָצִיץ emendieren und sonach die Braut, nicht den Bräutigam blicken lassen, weil das Fenster, wie er meint, zu hoch angebracht war, als dass letzterer von aussen daran hätte gelangen können. Aber was berechtigt zur Annahme solcher Lage der Fenster? מציץ kommt von demselben Stamme wie Ps. 132, 18 יציץ. Ueber die Verwandtschaft der Begriffe „blicken" und „glänzen" lässt sich englisch „to glance" vergleichen, denn das englische Verbum, das etymologisch dem deutschen „glänzen" entspricht, hat ebenfalls diese beiden Bedeutungen, letztere besonders in der Poesie, s. z. B. in dem Verse: „I slip, I slide, I gloom, I glance"; Tennyson, The Brook, Strophe 19.

10. Statt לך lies לְכִי und vgl. zu Jos. 7, 10. יפתי aber ist zum Folgenden zu ziehen und die Konjunktion von ולכי zu streichen.

12. זמיר bezeichnet hier das Schneiteln, nicht den Gesang, denn alles, was vom Stamme זמר abgeleitet ist, wenn es in die Begriffsphäre des letztern kommt, hat ausschliesslich Bezug auf religiösen Gesang, der aber hier nicht in Betracht kommen kann.

13. Der Gebrauch des Pl. von גפן, der nur noch Hab. 3, 17 vorkommt, ist äusserst spät. Im zweiten Halbvers ist nach der Bemerkung zu V. 10 zu verfahren.

14. Für מַרְאַיִךְ, sprich מַרְאֵךְ, fasse dies als Sing. und vgl. über die Form zu Num. 5, 3. Im zweiten Halbvers war die Massora wegen des darauf bezüglichen Adjektivs gezwungen, dieselbe Form als Sing. zu fassen, hier aber, wo dieser Zwang fehlt, hat sie sich von dem bei dem Sing. solcher Substantiva allerdings ungewöhnlichen Jod irreführen lassen.

15. Hier ist der Sinn unklar. Der Vers, der weder mit dem Vorhergehenden noch mit dem Folgenden in Zusammenhang gebracht werden kann, ist wohl nicht ursprünglich.

16. הרעה בששנים ist für uns so viel wie: der sich an den Lilien weidet. Die Lilien sind die Reize der Geliebten.

17. Die Bedeutung des Ausdrucks הרי בתר lässt sich nicht ermitteln.

III.

1. Hier kann nur von einer einzigen Nacht die Rede sein, weil die im Folgenden beschriebene Szene sich schwerlich in derselben Weise wiederholt hat. Darum muss בלילות so viel sein wie: in den nächtlichen Stunden, das heisst, im Verlaufe einer gewissen Nacht; vgl. K. zu Ps. 16, 7. בקשתי heisst nicht ich suchte, sondern ich verlangte, sehnte mich nach, und בקשתיו ולא מצאתיו, das aus dem folg. Verse hier eingedrungen, hat man zu streichen.

2. An dieser Stelle hat בקש beidemal seine gewöhnliche Bedeutung „suchen".

3. Statt מצאוני liest man wohl besser מצאתי, was auch andere schon vermutet haben. Die Korruption ist unter dem Banne von 5, 7 entstanden, allein nur dort, wo die Wächter handelnd und die Verliebte passiv erscheint, passt jene Lesart, nicht aber hier.

4. Die Einführung ins Haus ist in der im Vorhergehenden geschilderten Nacht zu denken, denn es handelt sich hier offenbar um eine Szene kurz vor der Verlobung, wo der Geliebte zur nächtlichen Stunde ins Haus der Geliebten gebracht werden durfte. Der junge Mann aber, scheint es, war etwas blöde und hatte nicht den Mut, um die Erkorene zu werben. Als sie ihn in jener Nacht gefunden, drang sie in ihn, sofort bei der Mutter vorzusprechen und um die Hand der Tochter anzuhalten. Bickell und Budde streichen עד שהביאתיו וגו׳, weil sie wegen על משכבי in V. 1 glauben, dass es sich in diesem Liedchen um eine junge Frau handelt. Sieh aber das dort über בקשתי Gesagte.

5. Sieh zu 2, 7. Hier halte ich diesen Passus, weil er zur Situation nicht passt, für unecht.

6. מי emendieren Budde und andere in מה, aber mit Unrecht; denn זאת weist nicht auf die מטה hin, sondern auf ihre Begleitung, und der Sing. fem. ist kollektivisch wie bei אֹרְחָה Karawane. Statt מקטרת sprachen Aqu. und Hier. מְקֻטֶּרֶת, aber das Richtige ist מְקַטֶּרֶת. Denn wegen der bewaffneten Eskorte muss man sich den Salomon in der Sänfte denken, weshalb ein Teil der Begleitung vor ihm hergeht und Räucherwerk abbrennt. Daher תימרות עשן.

8. Ueber אחזי חרב sieh zu 1 Sam. 3, 1. פחד bedeutet hier Gefahr; vgl. arab. خوف, das ebenfalls beides heisst, Furcht und Gefahr.

10. Ueber מרכבו sieh zu Lev. 15, 9. תוכו רצוף אהבה וגו׳ ist = sein Jnneres stellte dar eine ununterbrochene Reihe von Liebesszenen aus dem Leben der Töchter Jerusalems, das heisst, wie sie

unter ihnen vorkommen. Ueber רצוף vgl. dessen Gebrauch in der Sprache der Mischna. Nach dem Talmud stellte auch das Innere von Ahabs Wagen weibliche Figuren dar; sieh Synhedrin 39 b.

11. Statt צְאֶנָה bieten manche Handschriften צְאֶינָה. Beides aber ist anomal: man erwartet dafür צְאנָה. יצא hat hier keine selbständige Bedeutung, sondern dient, wie in der ältern Sprache הלך, lediglich dazu, die Handlung des folgenden Verbums vorzubereiten; vgl. im aram. Dialekt des babylonischen Talmuds die häufige Formel פוק חזי.*) עטר עטרה = einen Kranz winden; vgl. לָבֵן לְבֵנִים Backsteine verfertigen. Daher לו zur Bezeichnung des indirekten Objekts. Die Präposition von בעטרה hängt ebenso wie in במלך von ראינה ab (gegen Siegfried). Ueber חתנה sieh zu Ex. 4, 25. Die Konjunktion von וביום ist zu streichen und ביום שמחת לבו als Apposition zu ביום חתנתו zu fassen.

IV.

1. צמה bedeutet nach Kimchi Flechte oder Zopf, nach Jes. 47, 2 aber passt dafür die Bedeutung „Schleier" viel besser. Das Haar, das nach den Augen genannt ist, hat man sich aufgelöst und herabhängend zu denken, denn die Schilderung geht von oben herab.

2. הקצובות heisst nicht die Geschorenen, sondern die zu Scherenden, für die Schur Fertigen. Der folgende Relativsatz fordert für das Partizip diese Bedeutung und lässt die andere nicht zu, denn das Waschen der Schafe geht der Schur voran. Auch aus ästhetischem Grunde passt letztere Bedeutung besser, denn ein geschorenes, wenn auch gewaschenes Schaf ist kein schöner Anblick, weshalb die schönen Zähne hier mit geschorenen Schafen nicht verglichen werden können. שכלה heisst nicht unfruchtbar, sondern bezeichnet das Mutterschaf als solches, das seine Jungen durch den Tod verloren hat. Somit geht die Vergleichung in diesem Gliede nicht über das tertium comparationis hinaus. Es wird hier einfach ein zweiter Punkt desselben genannt. Während nämlich im Vorhergehenden die Sauberkeit der Zähne zur Anschauung gebracht wurde, hat man hier an deren Gesundheit zu denken. Denn nur vollkommen gesunde Schafe werfen Zwillinge und verlieren ihre Lämmer nicht leicht durch einen natürlichen Tod.

4. תלפיות ist ein Wort von dunkler Abstammung und unsicherer Bedeutung. Am plausibelsten scheint mir die Erklärung von Grätz,

---

*) פוק = פֻּק ist Imperativ von נפק, dem Aequivalent des hebräischen יצא.

der den fraglichen Ausdruck mit dem griechischen τηλωπός = in die Ferne sehend kombiniert; vgl. 3, 9 אפריון = φορεῖον.

5. Hier ist das tertium comparationis die Gleichmässigkeit der beiden Brüste, und darum ist שני, das man neuerdings streichen will, entschieden ursprünglich. Dagegen ist der Ausdruck הרעים בששנים als geschmackloser späterer Zusatz mit andern zu tilgen.

8. Statt אִתִּי ist beidemal אֹתִי zu sprechen und תבואי und תשורי in תְּבִיאִי, resp. תְּשִׁיבִי zu ändern. Der hier ausgesprochene Gedanke wird klar, wenn man ihn mit V. 6 b in Verbindung bringt. Der Bräutigam, der sich dort auf eine Weile auf die würzigen Höhen zurückziehen will, versichert hier, dass ihn der Gedanke an die reizende Braut von dem Gipfel irgendeiner von der Natur noch so begünstigten Höhe zu ihr zurückführen würde. ממענות אריות וגו' ist dichterische Ausmalung der Schauerlichkeit und zugleich der weiten Ferne der genannten Landschaften.

9. Hier sind die Schlussworte heillos verderbt. באחד ענק ist unhebräisch; dann kann auch in diesem Liede, wie schon früher bemerkt, nur von persönlichen Reizen der Braut an sich die Rede sein, nicht aber von deren Hebung durch irgendwelches Geschmeide.

10. Ueber die Fassung von שמניך sieh die Bemerkung zu 1, 3.

11. Das erste Versglied preist die Küsse, das zweite die Rede der Braut. Denn im Hebräischen ist das Wort unter (oder auch auf) der Zunge das Wort, das man spricht oder zu sprechen pflegt, nicht aber das Wort, das man daran ist, zu sprechen; vgl. zu 2 Sam. 23, 2. Gemeint ist jedoch nur die Süssigkeit ihrer Koseworte, nicht aber der gute Sinn und die Vernunft ihrer Rede überhaupt. Denn in diesen Liedern werden keine intellektuellen Vorzüge gefeiert. Im dritten Gliede wird eigentlich der Duft des Körpers der Schönen gepriesen, der sich ihren Gewändern mitteilt.

14. Für לבונה hat man לבנון zu lesen. עצי לבונה ist keine hebräische Verbindung, wohl aber עצי לבנון; vgl. 3, 9 und 2 Chr. 2, 7. Ueber ראשי בשמים sieh zu Ex. 30, 23.

15. Mit מעין גנים ist syntaktisch nichts anzufangen. Man hat daher mit Budde גנים in גַּנִּי zu ändern und den Gesamtausdruck als Subjekt des Folgenden zu fassen. גני und גנו in V. 16 sprechen für diese Emendation.

16. Im ersten Halbvers spricht noch der Bräutigam, im zweiten aber schon die Braut. Danach ist גני hier = der Garten, der ich bin, denn die Braut selbst ist ja nach V. 12 und 15 der Garten, weshalb sie sich logischer Weise ihren Garten nicht nennen

kann. Ueber die Ausdrucksweise vgl. das zu Jes. 16, 8 über נפן שבכמה Gesagte. Ganz korrekt ist jedoch die Ausdrucksweise hier wegen des Suff. nicht.

V.

1. Sämtliche Perfekta drücken hier nur das Imbegriffsein oder die Bereitwilligkeit aus, die Handlung zu vollziehen. Im zweiten Halbvers, der zu emendieren ist in אֱכֹל רֵעַי שְׁתֵה וּשְׁכַר דּוֹדַי redet die Braut und sie spricht ihre Bereitwilligkeit aus, dem schmachtenden Bräutigam den Liebesgenuss reichlich zu gewähren. שכר hat hier selbstredend keinen üblen Beigeschmack. Das ganze aber bildet den Abschluss des vorhergehenden Wechselgesangs. Eine Aufforderung an Hochzeitsgäste, zu essen und zu trinken, passt hier schon deshalb nicht, weil das Hochzeitsmahl während des Tages stattfand, ziemlich lange ehe sich der Bräutigam ins Brautgemach zurückzog; vgl. Gen. 29, 22 f. Ausserdem kann דוד nur heissen Freund in erotischem Sinne, nicht Freund schlechtweg; sieh zu Jes. 5, 1. Endlich sind רעים und דודים als Anrede unhebräisch. Es müsste dafür רֵעַי und דּוֹדַי heissen; vgl. Gen. 19, 7. 1 Sam. 30, 23. 2 Sam. 1, 26. 1 K. 9, 13 und besonders Hi. 19, 21. *)

2. Hier beginnt, wie schon oben angedeutet, ein neues Lied. In der von Baer angeführten Lesart ישינה will das eingeschaltete Jod, das in dem unpunktierten Texte Ṣere andeutete, die falsche Aussprache יְשֵׁנָה, Fem. von יָשֵׁן, verhüten; vgl. zu Ez. 35, 9. ולבי ער ist = aber meine Phantasie war tätig. Gemeint ist das Träumen, denn was darauf folgt bis Ende V. 8, ist nur ein Traum, der hier erzählt wird, um zu zeigen, wie sie ihre Zögerung, als der Geliebte um Einlass flehte, nachher bereut und den Fehler mit einiger Gefahr gut zu machen gesucht; vgl. zu V. 7. Dass קול in solchen Verbindungen nicht Interjektion ist, sondern Objekt eines zu supplizierenden Imperativs von שמע oder eines andern Verbums des Hörens, zeigt hier דופק. Denn dieses Partizip steht nach der Bemerkung zu Gen. 3, 8 als حال im Acc. und setzt daher die Rektion eines Verbums voraus.

3. Das hier Vorgebrachte ist nur ein Vorwand, um Zeit zu gewinnen; sieh zu V. 5.

---

*) Eine Ausnahme davon macht nur כַּלָּה, das V. 1 und im vorherg. Kap. etliche Mal ohne Suff. als Vokativ vorkommt, und dies geschieht deshalb, weil כלתי nicht meine Braut, sondern meine Schwiegertochter heissen würde; vgl. die Schlussbemerkung zu Ex. 4, 25.

4. Hier ist das ersts Glied schwerlich richtig überliefert. Denn, abgesehen davon, dass das Haus kein offenes Loch haben konnte, das gross genug wäre, um die Hand hineinzutun, leuchtet nicht ein, warum der Anblick der hineingesteckten Hand des jungen Mannes in der Geliebten Gefühle erweckte, welche dessen Klage in V. 2 nicht zu erwecken vermocht hatte. Mir scheint, dass man שָׁלַף statt שלח zu lesen und מן החור, das erst nach der Korruption des Verbums kam, zn streichen hat. שלף ידו wäre = er entzog seine Hand, mit der er an die Türe klopfte, das heisst, er hörte auf zu klopfen. Ueber שלף vgl. besonders Ruth 4, 7 f. Statt עליו aber ist die Lesart עָלַי bei de Rossi vorzuziehen. Danach würde der Satz nicht Mitleid mit dem Geliebten ausdrücken, sondern starke Aufregung und Besorgnis um sich selbst. Denn, als der junge Mann zu klopfen aufhörte, befürchtete die Geliebte, dass er fortgehen wollte. Ueber עלי sieh Ps. 42, 12 und 43, 5.

5. נטפו heisst hier sie waren feucht, und מור ist so viel wie Esther 2, 12 שמן המור. Der Ausdruck מור עבר bezeichnet nach der Angabe der Wörterbücher die von selbst ausgeflossene und darum reinste und beste Myrrhe. Allein von sprachlichen Bedenken abgesehen, gibt es keine Myrrhe, die nicht von selbst ausschwitzt. Tatsächlich hat עבר hier seine gewöhnliche Bedeutung, und על ist mit ihm, nicht mit נטפו zu verbinden, sodass das Ganze heisst: meine Hände aber waren feucht von Myrrhe, die sich der Handhabe des Riegels mitteilte. Hierdurch erfahren wir, dass die Salbung mit dem Myrrhenöl eine reichliche war. Da aber nicht anzunehmen ist, dass man sich sonst bevor man zu Bette ging salbte, so muss die Salbung als Vorbereitung zum Empfang des Geliebten und das V. 3 zur Entschuldigung Vorgebrachte als blosser Vorwand angesehen werden, wodurch kurze Zeit für diese Vorbereitung gewonnen werden sollte.

6. חמק ist = war blöde, schamhaft, vgl. zu Jer. 31, 21. Damit will gesagt sein, dass der junge Mann den Mut nicht gehabt hatte, auf Einlass zu dringen, und dass er naiv genug war, die V. 3 vorgebrachte Entschuldigung für bare Münze zu nehmen. Mit נפשי יצאה בדברו wissen die Erklärer nicht, was anzufangen, und manche transferieren diesen Satz an den Schluss von V. 4. Aber damit ist nichts gewonnen, denn als der Geliebte um Einlass flehte, war sie, wie ihre Entschuldigung zeigt, keineswegs ausser sich. Alle Schwierigkeit schwindet jedoch, wenn man die Präposition von בדברו ungefähr in dem zu Ex. 10, 12 angegebenen Sinne fasst

und das Ganze mit Bezug auf den Moment versteht, wo die Entfernung des Geliebten entdeckt wurde. Dann heisst der Satz: mein Leben hätte ich gegeben um ein Wort von ihm, wörtlich um sein Sprechen. Ueber den Gebrauch von ב in der genannten Bedeutung mit dem Inf. sieh die Schlussbemerkung zu Deut. 27, 25.

7. Das Betragen der Wächter erklärt sich daraus, dass das Ganze nur ein Traum ist; vgl. zu V. 2. Als wirklicher Vorgang gefasst, wäre die Behandlung der Armen unbegreiflich.

8. מה ist hier nicht fragend, auch nicht verneinend, sondern relativ. Nach Ps. 132, 11, wo Niph. von שָׁבַע einen Acc. regiert, kann dessen Hiph. mit doppeltem Acc. konstruiert werden. Demgemäss ist „ich beschwöre euch, was ihr ihm sagen sollt" — was deutsch unsagbar ist — hebräisch so viel wie: ich beschwöre euch, dass ihr ihm das sagt, und שחלת אהבה אני entfaltet den Sinn von מה.

9. Die Präposition in מדוד ist nicht מן comparationis, wie allgemein angenommen wird, sondern entspricht dem من البيان der Araber, und der Satz ist wörtlich: was ist dein Geliebter sofern ein Geliebter in Betracht kommt, das heisst, welches sind seine Eigenschaften, die ihn als Geliebten begehrenswert machen?

11. Für פז lies nach LXX וָפָז, nicht aber וּפָז (Dalman), das hier ungrammatisch wäre. תלתלים ist vielleicht verderbt aus תִּלֵּי תִלִּים, welcher Ausdruck im Talmud eine grosse Menge bezeichnet; vgl. z. B. Menachoth 29 b.

12. עיניו ist, wie gleich erhellen wird, aus שִׁנָּיו verderbt, und auch רחצות בחלב ist neben dem unmittelbar Vorhergehenden unmöglich richtig; denn „Tauben an Wasserbächen in Milch sich badend", ist ein Unsinn. Man lese dafür רְחֻצוֹת כֶּחָלָב oder, Haplographie von Mem annehmend, מְרֻחָצוֹת כחלב = milchweiss gewaschen; Zur Ausdrucksweise vgl. Ex. 4, 6 und 2 K. 5, 27 מְצֹרָע כשלג. Danach ist hier von den schneeweissen Zähnen, wie wir sagen würden, die Rede, und deshalb transferiert man den Vers besser hinter V. 13. Die Bedeutung des nur hier vorkommenden מלאת ist unsicher.

13. Statt כערגת hat man, dem folgenden מגדלות entsprechend, ערוגת zu lesen und über die Weglassung von כ das folgende שושנים zu vergleichen. Für מגדלות sprechen Otelli und Budde מְגַדְּלוֹת, was wohl verlockend ist, aber falsch, denn alles, was vom Stamme רקח kommt, kann nur mit Bezug auf Parfüm oder Würze als Präparate gebraucht werden, nicht aber als Gewächse in ihrem natür-

lichen Zustande. מִגְדָּל aber bezeichnet hier, wie in der Sprache der Mischna, einen Schrein oder Schrank; vgl. die häufige mischn. Verbindung שידה תיבה ומגדל und besonders Kelim 12, 3 מגדל של רופאים = Schrank wie ihn Aerzte haben. מגדלות מרקחים bezeichnet danach Schränkchen, in denen Parfüme aufbewahrt werden. Am Schlusse hat man עבר, das aus V. 5 hier eingedrungen ist, zu streichen.

15. בחור ist = ausgezeichnet, und כארזים steht für כמראֵה הארזים; vgl. Ps 18, 34 כאילות = כרגלי האילות.

16. זה weist auf die ganze vorhergehende Schilderung hin und heisst dergestalt; vgl. zu Ex. 32, 1, nur dass das Wörtchen dort nach vornen zeigt.

VI.

2. ירד kann hier unmöglich eine vollendete Handlung ausdrücken, da man nach V. 1 den Geliebten suchen muss und er sich mithin bei der Schönen, seinem Garten, nicht befindet. Das Perf. ist hier, wie öfter im Arabischen, von einer Handlung gebraucht, die mit Gewissheit erwartet werden kann. Der Sinn der Antwort ist daher: bemüht euch nicht, meinen Geliebten zu suchen; wo immer er hingegangen ist, er wird sicherlich zu mir zurückkommen. Ueber לרעות sieh zu 2, 16. Für בגנים aber hat man בְּגַנִּי zu lesen und dieses in dem zu 4, 16 angegebenen Sinne zu verstehen.

4. Die Stadt Namens Tirsa, die schon seit Omri nicht mehr königliche Residenz war, kann zur Zeit dieser Lieder keine Spuren von Schönheit mehr aufzuweisen gehabt haben. Dazu kommt aber noch, dass die Vgrgleichung eines schönen Weibes mit einer Stadt sehr befremdend ist. Aus diesen Gründen glaube ich, dass תרצה, das seinem Stamme nach sehr gut die „Wohlgefällige“ heissen kann — vgl. arab. رضى, besonders in der Verbindung عيشة راضية = angenehmes Leben' — der Name einer zur Zeit berühmten Schönen ist. Selbstverständlich muss danach in כירושלים der verderbte Name einer andern berühmten Schönheit stecken. Der zweite Halbvers ist heillos korrupt.

5. Für das unverständliche הרהיבני vermute ich הלהיבני = haben mich in Flammen gesetzt. Gemeint wären natürlich die Flammen der Liebe; vgl. 8, 6.

9. Im Unterschied von תָּמִים heisst תָּם niemals physisch makellos. Darum ist תמתי wohl für etwas anderes verschrieben. Sicherlich aber sind davor Worte ausgefallen. Für לאמה will

man neuerdings לשלמה lesen, doch ist die Recepta durch den Parallelismus geschützt. ברה pflegt man hier durch „Ausgewählte“ wiederzugeben, doch kann das Wort diese Bedeutung nicht haben. Das fragliche Adjektiv heisst in diesem Zusammenhang kindlich ergeben, pflichtmässig gegen die Eltern handelnd ; vgl. arab. بَرّ. Diese Tugend der Braut ist erwähnt, weil eine gute Tochter in der Regel eine gute und treue Gattin macht. Ich halte aber die Worte vom zweiten אחת an bis zum Athnach für unecht. Der Einschub rührt von einem alten Leser her, der dieses Hohelied gegen den Vorwurf der vollkommenen ethischen Gehaltlosigkeit zu schützen suchte. Ueber ויהללו sieh zu 2 Sam. 14, 25 (aus Versehen unter 14, 21 gegeben).

10. Dieser Vers bildet nicht den Anfang eines neuen, sondern den Schluss des vorhergehenden Liedes. Die Frauen und Königinnen, die nach V. 9 die Schöne bewundern, geben ihrer Bewunderung Ausdruck, indem sie fragen: wer ist sie, die da usw.?

12. Wiederum ein heillos korrumpierter Text. Ich vermute aber, dass hier ursprünglich davon die Rede war, dass die Sulamitin auf dem Wege nach dem Nussgarten einer Gesellschaft von Magnaten begegnete, die in ihren Wagen eine Spazierfahrt machte; sieh die folgende Bemerkung.

VII.

1. שובי heisst hier nicht kehre um, sondern halte, gehe nicht fort; vgl. zu Ex. 14, 2. Die Magnaten in den Wagen — vgl. zu 6, 12 — bitten die Schöne, stehen zu bleiben, damit sie sich an ihrem Anblick weiden mögen. מחלת המחנים bezeichnet einen Kontertanz, der von mehrern Personen auf jeder der beiden Seiten aufgeführt wird. Dieser wahrscheinlich ausländische Tanz war wohl fashionabel und wurde nur von aristokratischen Schönen aufgefüirht. Danach antwortet die Sulamitin hier bescheiden: was könnt ihr an mir sehen, das sich mit der Schönheit einer noblen Tänzerin messen dürfte?

2. Hier sprechen wieder die Magnaten in den Wagen, deren Rede erst mit V. 6 zu Ende kommt. Statt בנעלים ist zweifellos בְּנַעֲלֵי zu lesen. Danach ist der Sinn von V. a: wie schön wären deine Füsse in Sandalen, wie sie die Tochter eines Edlen trägt! So sprechen die bewundernden Aristokraten etwas protzig, weil die ländliche Schöne barfüssig ist; vgl. 5, 3 und sieh zu Pr. 6, 28.

3. Hier zeigt sich, dass die aristokratischen Wollüstlinge in den Prachtwagen reden; denn die Anspielung des Geliebten selbst auf den Liebesgenuss ist niemals so zotig wie die hier.

5. Für השן ist wahrscheinlich הַבָּשָׁן zu lesen; vgl. die darauf folgenden Landschaftsnamen und sieh die Bemerkung zu Am. 3, 15. Am Schlusse setzt der Ausdruck צפה פני nicht, wie Sigfried meint, eine Personification des Subjekts voraus, sondern ist so viel wie lat. „vergit ad". Ueber diese Bedeutung des hebräischen Verbums vgl. Num. 21, 20. 23, 28 und 1 Sam. 13, 18 den Gebrauch des sinnverwandten נשקף. Auch im Lateinischen kann ein Verbum des Schauens in diesem Sinne gebraucht werden; vgl. Cic. Verr. 2, 5, 66.

6. Hier ist das Schlussglied für mich unübersetzbar. Für רהטים, das anderswo Wassertröge heisst, wird hier gewönlich die Begeutung „Locken" angenommen, aber ohne jede sprachliche Begründung.

7. אהבה hat hier wie gewöhnlich abstrakte Bedeutung und ist nicht konkret gebraucht im Sinne von „Geliebte" wie manche Erklärer meinen. Diesen Vers für eine Glosse zu halten, ist kein genügender Grund vorhanden. Er unterbricht nicht die Schilderung der körperlichen Reize der Braut, denn es fängt mit ihm ein neues Lied an — vgl. zu V. 2 — in dem wieder der Bräutigam spricht.

8. זאת קומתך kann nicht heissen „dein Wuchs", wie man wiederzugeben pflegt. Der Ausdruck, der im Hebräischen einen vollständigen Satz bilden kann, ist = derart ist dein Wuchs. Der Hinweis ist auf das folgende דמתה לתמר.

10. לדודי, das hier, weil der Bräutigam spricht, unmöglich ist, muss in לְנֹאדִי = לְנֹדִי geändert werden. Letzteres ist = in meinen Schlauch und unter dem Schlauch die Kehle zu verstehen. Andere lesen dafür לְחִכִּי, was aber graphisch zu fern liegt. Am Schluss ist statt des sinnwidrigen שפתי ישנים mit andern nach LXX שְׂפָתַי וְשִׁנָּי zu lesen. Danach sind aber unter חכך die Küsse der Geliebten zu verstehen.

11. Zum Unterschied von אל in derselben Verbindung Gen. 3, 16 und 4, 7 drückt על hier wie öfter eine Obliegenheit aus. Ueber תשוקתו sieh zu ersterer Stelle. Das Suff. aber ist hier objektiv. Danach heisst der Satz: und es ist meine Pflicht, mich ihm hinzugeben.

13. Die Echtheit des Schlussgliedes ist sehr zweifelhaft. Ueber שׁם, das hier offenbar Adverb der Zeit ist, nicht des Ortes — denn das Zubringen der Brautnacht im Freien ist undenkbar — vgl. zu Hi. 35, 12. Danach schiebt die Braut hier die Hochzeit auf, bis sie mit ihrem Bräutigam einen Ausflug aufs Land gemacht hat.

14. Für פתחינו liest man wohl besser פְּתָחֵנוּ. על פתחנו ist = vor unserer Türe, das heisst, nicht weit von unserem Hause. Das Haus hat man sich am äussersten Rande der Stadt zu denken, weshalb der Speicher für allerlei grössere Vorräte, der ausserhalb der Stadt sich befand — vgl. die Schlussbemerkung zu Num. 35, 3 — nicht weit davon war.

VIII.

1. Das erste Glied ist = o, dass du mir Bruder wärest! Wegen der erforderlichen Indetermination des Nomens heisst es כאח לי, nicht כאחי, weil letzteres einen bestimmten Bruder voraussetzen würde. Zu בחוץ bemerkt Siegfried, „die Annahme ist auffällig, da sie doch den Bruder mit grosser Sicherheit בבית treffen konnte." Diese Bemerkung zeigt, dass S. den Grund des hier ausgesprochenen Wunsches nicht erfasst hat. Denn בחוץ ist wegen des unmittelbar darauf Folgenden nötig, weil ein Mädchen einen Bruder auch auf offener Strasse ungeniert küssen kann, nicht aber den Geliebten. גם ist = dennoch.

2. Für das in diesem Kontexte unpassende תלמדני ist יְלָדַתְנִי zu lesen und dies als Relativsatz zu fassen. Aber auch für מִיַּיִן und רמני liest man viel besser מִיַּיִן, respekt. רִמֹּנִים.

3. Ueber תחת ראשי sieh zu 2, 6.

4. מה, wofür in derselben Verbindung 2, 7 אם der Beschwörung steht, hat verneinenden Sinn. Sonst sieh zu jener Stelle.

5. In der Partie von hier an bis zum Ende haben wir eine Sammlung kleiner Fragmente, deren Sinn, weil sie aus ihrem Zusammenhang gerissen sind, zum grossen Teil unverständlich ist. Gleich hier hängt der erste Halbvers mit dem zweiten sichtlich nicht zusammen. Ueber מתרפקת sieh zu Ri. 19, 22. V b ist vollends unverständlich, gleichviel ob man die Suff. masc. belässt oder sie in Suff. fem. ändert, wie manche Erklärer tun.

6. כחותם על לבך könnte an sich von dem etwa an einer Schnur um den Hals hängenden und auf die Brust herabfallenden Siegel verstanden werden, aber wegen כחותם על זרועך hat man hier an eine

Tätowierung zu denken, für die, wenn sie nicht Dekoration sein will, sondern eine liebe Erinnerung zum Zwecke hat, Brust und Arm auch in moderner Zeit als die geeignetsten Körperstellen gelten.*) Das tertium comparationis ist die Untrennbarkeit. Dass קִנְאָה hier nicht die Eifersucht, sondern die Liebesleidenschaft bezeichnet, haben bereits andere erkannt. Im zweiten Halbvers ist רשפיה zu streichen, das Schlusswort in לְהַבְתִּיָה zu ändern und zu Hi. 15, 30 zu vergleichen. Substantiva mit angehängtem Gottesnamen יָהּ zur Steigerung des Begriffes kennt die Sprache des A. T. wahrscheinlich nicht. Ueber מאפליה sieh zu Jer. 2,31, und Ps. 118,5 ist doch wohl die vorwiegende Lesart במרחב יה dem von manchen Handschriften und Ausgaben gebotenen במרחביה vorzuziehen.

8. ביום שידבר בה bezeichnet bloss die Zeit der geschlechtlichen Reife als Gegensatz zu ושרים אין לה — sieh zu Ez. 16, 7 — denn am Tage, wo ein Mädchen versprochen werden soll, ist es für die im Folgenden genannten Massregeln zu spät.

9. Ueber דלת als Bild sieh zu Pr. 22, 22. נצור hat man wahrscheinlich in נִבְצֹר zu ändern. Dann hiesse der Satz: wir wollen ihr ein Zedernbrett vorsetzen und sie so unzugänglich machen. Ueber בצר על liesse sich einerseits Ex. 14, 3, Hi. 12, 14 und andererseits Gen. 27, 16 הלביש על vergleichen.

10. Der zweite Halbvers, der durch keine exegetische Kunst mit dem zweiten in Verbindung gebracht werden kann, bildet ein Fragment für sich. שלום ist für שלל verschrieben. מצא שלל ist eine hebräische Verbindung, nicht aber מצא שלום.

11. Hier spricht der Geliebte. Für לנטרים spricht man ungleich besser לְנטרים. Im folgenden Verse dagegen ist der Artikel bei demselben Wort korrekt.

13. An dieser Stelle ist der Text hoffnungslos verderbt.

*) In der zweiten Auflage von „The Descent of Man", Kap. 19 behauptet Darwin, dass das Tätowieren unter den Juden üblich war, und diese Behauptung gründet sich wohl auf unsere Stelle. Ich wüsste im A. T. keine andere Stelle, wo sich so etwas herauslesen liesse. Denn Jer. 22, 24, wo nicht זרוע, sondern יד gebraucht ist, kann dafür nicht in Betracht kommen, weil dort חותם deswegen den Siegelring bedeutet; vgl. Gen. 41, 42 und Esther 8, 10 den Gebrauch von יד in Verbindung mit טבעת. Darwin spricht aber vom Tätowieren als Dekoration, wovon jedoch an unserer Stelle nicht die Rede ist, weil sonst nicht Brust und Arm, sondern das Gesicht als die Körperstelle genannt sein würde.

Ruth.

I.

1. Bei שפטים mag der Verfasser speziell an Simson gedacht haben, von dem Ri. Kap. 14 berichtet ist, dass er ein nichtisraelitisches Weib heiratete. Denn von allen Theorien über den Zweck unseres Buches ist die am plausibelsten, wonach der Verfasser dieser Erzählung durch die Zeichnung der Heldin das in seinem Volke seit Esra überhand nehmende Vorurteil gegen die Verschwägerung mit andern Völkern bekämpfen will. בשרי in בשדה zu ändern, wie die Neuern tun, ist kein Grund vorhanden. Der Gebrauch des Pl. in solchen Verbindungen gehört aber der späteren Sprache an; vgl. Ps. 132, 6. Dass das fragliche Nomen V. 6 b im Sing. steht, verschlägt nicht viel. Ueber הוא sieh zu Gen. 13, 1. Der Söhne sind zwei, weil zwei Schwiegertöchter für den Zweck unseres Buches nötig sind. Vgl. die Schlussbemerkung zu Gen. 40, 5. Denn es gehören im A. T. zwei Fälle dazu, eine Tatsache zu konstatieren. Orpa zählt mit, weil auch sie bereit war, mit ihrer Schwiegermutter zurückzukehren und sich deren Volke anzuschliessen.

2. Die Namen מחלון und כליון deuten das Lebensschicksal ihrer Träger an, sind also erfunden. Ersteren Namen kombiniert Bertholet mit dem arab. محل steril sein, was aber schwerlich richtig ist, denn der Gebrauch des letzteren beschränkt sich auf Unfruchtbarkeit des Bodens. Mir scheint der fragliche Namen mit מַחֲלָה Krankheit zusammenzuhängen. כִּלְיוֹן ist seiner Bildung nach nicht Substantiv, denn das wäre כִּלָּיוֹן, sondern Adjektiv nach der Form von אַחֲרוֹן und עֶלְיוֹן. Der Ausdruck מבית לחם יהודה ist eine Glosse zu אפרתים; vgl. zu 1 Sam. 17, 12, nur dass hier die Glosse nicht einen vollständigen Satz bildet, sondern bloss das Glossatum umschreibt.

4. Dem mit seiner Mutter verstossenen Ismael nimmt die Mutter eine Frau, vgl. Gen. 21, 21, hier aber nehmen sich die vaterlosen Söhne selber Frauen ohne Einwilligung der Mutter, die gegen nichtisraelitische Schwiegertöchter Bedenken hatte. Dieser Zug in der Erzählung entspricht trefflich ihrem Zwecke. Naemi teilt anfangs das Vorurteil ihrer Landsleute gegen ausländische Frauen, aber nachdem sie ihre nichtjüdischen Schwiegertöchter besser kennen lernt und brav findet, werden sie ihr lieb und teuer.

5. מן vor שני fassen alle Erklärer im Sinne von „ohne.“ Es muss daher noch einmal wiederholt werden, dass die fragliche Präposition im A. T. diesen Sinn nirgends hat; sieh zu Hi. 11, 15. 19, (26) 27 und 21, 9. מן entspricht hier dem من البيان der Araber. Denn „übrig bleiben“ ist an sich ein nicht völlig bestimmter Begriff, der eine nähere Bestimmung fordert. Deutsch wird der Ausdruck משני ילדיה וגו' am besten umschrieben durch „nachdem ihre beiden Kinder und ihr Gatte gestorben waren“; sieh die Schlussbemerkung zu 2, 18. ילדיה mit Bezug auf Söhne, die alt genug waren, verheiratet zu sein, ist karitativ. Die Söhne werden hier vor dem Gatten genannt, weil sie im Vorhergehenden die Letzgenannten sind; sieh zu Gen. 4, 2.

8. לבית אמה sagt Naemi, nicht לבית אביה, weil sie in der Aufregung an ihren eigenen Witwenstand denkt; denn der Vater der Ruth lebte noch zur Zeit; vgl. 2, 11. Ueber יעשה יהוה im Wunsche Naemis für ihre Schwiegertöchter, obgleich sie in dieselben dringt, dass sie in ihr eigenes Land und somit auch zu ihrem eigenen Gotte zurückkehren, sieh zu 2 K. 5, 1 und Sach. 3, 2. ומצאן muss entschieden in וּמְצָאןָ geändert werden. Ersteres kann als Imperativ von יתן nicht abhängen.

10. Statt לָהּ sprich לֹה = לא, fasse das darauf folgende כי im Sinne von „sondern“ und vgl. über לא כי Gen. 42, 12 und Jer. 2, 25. Der Gebrauch von שוב hier hat wohl für uns etwas Unpassendes, da das Gelangen in das israelitische Land für die beiden Moabiterinnen keine Rückkehr sein würde. Der Hebräer aber sagt hier אתך, weil er bei שוב, soweit die moabitischen Frauen in Betracht kommen, nur an den Begriff der Bewegung, nicht auch an die Rückkehr denkt. Dasselbe geschieht auch 2, 6. Ueber Aehnliches sieh zu Jos. 9, 4.

11. Bei העוד לי בנים וגו' denkt Naemi nicht an die Leviratsehe, denn das Gesetz über die Leviratsehe schliesst den Bruder, der nicht Zeitgenosse des Verstorbenen war davon aus; sieh zu Deut.

25, 5. Naemi meint nur, die jungen Moabiterinnen würden wegen des herrschenden Vorurteils gegen ihre Nation in Israel keine Gatten finden, mit Ausnahme ihrer etwaigen Söhne, welche sie, die die Tugendhaftigkeit und Biederkeit ihrer gewesenen Schwiegertöchter kennt, zur Heirat mit ihnen bewegen könnte.

12. לכן ist hier in seiner Stellung unmöglich — vgl. zu 2 Sam. 3, 16 — und deshalb nach LXX zu streichen. Das fragliche Wort ist durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden.

13. In להן erblicken die Neuern hier die aramäische Partikel, die Dan. 2, 6. 9. 4, 24 „desshalb“ heisst. Ich halte jedoch dies nicht für richtig. Denn eine Anleihe macht die Sprache nur in der Not, während dem Hebräischen für den genannten Begriff in dem eigenen Wortschatz mehrere Ausdrücke zu Gebote stehen. Ausserdem besteht die Anleihe einer Sprache nicht leicht in einer Partikel. Endlich würde das fragliche Wort, wenn es bloss eine Partikel wäre, im zweiten Satz nicht wiederholt sein. Aus diesen Gründen erblicke ich in להן hier eine unkorrekte, aber in der Mischna sehr häufige Schreibart für לָהֶם, mit Suff., das auf בנים in V. 12 geht. Möglich ist aber auch, dass hier in dieser Weise von Männern wie vom schwachen Geschlechte gesprochen wird, um die Schwäche der vorausgesetzten Hoffnung zu betonen. Das wäre eine der spätern Zeit eigene Spielerei; vgl. Berachoth 32 a die Bemerkung über die Femininform des Num. 14, 16 vorkommenden יְכֹלֶת. Jedenfalls aber ist der Sinn von V. a demgemäss der: wollt ihr auf sie harren, bis sie herangewachsen wären? wollt ihr an sie gebunden sein und bis dahin nicht heiraten? Ueber שבר mit ל der Person vgl. Ps. 119, 166 und über Niph. von ענן mit derselben Präposition konstruiert das zu Hos. 3, 3 über תשבי לי Gesagte. מר לי מאד מכם kann nur heissen, ich bin viel schlimmer daran als ihr, nicht aber „ich bin sehr betrübt euretwegen“, wie man den fraglichen Satz wiederzugeben pflegt. Letzteres würde hebräisch צר לי מאד עליכם heissen; vgl. 2 Sam. 1, 26. Denn im Unterschied von צר kann מר nur die Betrübnis über das eigene Unglück ausdrücken, nicht aber tiefes Mitleid mit einem andern. Ausserdem passt zu ersterer Fassung der Schlusssatz nicht. In diesem ist יצאה ungefähr in dem zu Jer. 23, 19 erörterten Sinne zu verstehen. Danach ist der Schlusssatz = denn die Hand JHVHs hat sich in ausserordentlicher Weise gegen mich erwiesen.

14. ותשק, dem דבקה בה gegenübergestellt, heisst, sie verabschiedete sich; sieh zu Gen. 31, 28.

15. אחרי ist hier nicht rein räumlich oder zeitlich zu verstehen, sondern der Ausdruck אחרי יבמתך heisst, dem Beispiele deiner Schwägerin folgend; vgl. zu Ex. 15, 20.

17. המות ist hier so viel wie nur der Tod; das restriktive „nur“ ist, wie auch sonst sehr oft, nicht ausgedrückt; vgl. besonders Gen. 32, 11 במקלי = mit nichts als meinem Stabe.

19. Statt ותהם ist וַתָּהָם als apokopiertes Imperf. Kal. von המה zu lesen und darüber zu 1 Sam. 4, 5 zu vergleichen.

20. Im ersten Halbvers ist קרא ל gebraucht mit Bezug auf den Namen einer Person, der ihr bei der Geburt beigelegt wurde im zweiten aber in dem zu Gen. 1, 5 angegebenen Sinne. Der Gebrauch des Ausdrucks in V. a erklärt sich daraus, dass das Fortfahren, Naemi bei ihrem ersten Namen zu nennen, wenn er nicht mehr passend ist, in der subjektiven Ansicht geschehen würde, dass sich deren Lage noch ändern und sich der Bedeutung dieses Namens entsprechend gestalten könne. Das Vorkommen von שדי hier und im folgenden Verse als Bezeichnung für JHVH genügt allein, um zu beweisen, dass unser Buch nicht vorexilisch ist; sieh zu Ex. 6, 3.

21. וריקם ist, dem vorherg. מלאה entsprechend, in וְרֵיקָה zu ändern und darüber zu Ri. 9, 4 zu vergleichen. ריקם könnte höchstens heissen unverrichteter Sache, und das würde voraussetzen, dass Naemi in der Fremde ihr Glück hatte machen wollen, was aber nicht der Fall gewesen war.

22. Ueber den Gebrauch von שוב hier mit Bezug auf Ruth sieh zu V. 10 und über den Artikel beim Perf. zu Gen. 21, 3.

II.

2. Nach unsern Begriffen müsste wegen des unmittelbar Vorhergehenden gleich hier von Boas die Rede sein, für den Hebräer aber verhält sich die Sache anders. Für den Hebräer ist hier V. 1 sozusagen das Subjekt des Abschnittes, und wie es für ihn in einem Nominalsatz genügt, wenn irgendwo im Prädikate, selbst erst am Ende desselben, auf das Hauptsubjekt Bezug genommen wird — vgl. z. B. das Satzgefüge 1 K. 6, 12 f. — so genügt es für ihn

hier, wenn die Rede erst im Verlaufe der Erzählung auf Boas zurückkommt. Aus אחר אשר אמצא חן בעיניו, wonach Ruth nur mit Erlaubnis des Feldbesitzers bei ihm Aehren sammeln durfte, geht hervor, dass unser Verfasser das Gesetz Lev. 19, 9 f. nicht kennt.

4. Der Gruss יהוה עמכם heisst nicht, JHVH sei mit euch, sondern JHVH ist mit euch; sieh zu Ri. 6, 12.

5. נערה heisst ein junges unverheiratetes Frauenzimmer. Danach konnte man an der Kleidung der Ruth ihren unverheirateten Stand erkennen; sieh zu Num. 31, 17.

7. ותעמד heisst, wie gleich klar werden wird: und ist auf den Beinen. עמד ist hier, wie öfters in den spätern Schriften des A. T., statt קום gebraucht — sieh zu Ex. 26, 15 — daher ist ותעמד hier dem folgenden שבתה entgegengesetzt. הבית ist zu streichen. Denn im Felde gibt es kein Haus, und Zelt kann בית nicht heissen. Danach war Ruth vom Morgen an bis jetzt auf den Beinen und hatte sich inzwischen nur auf ein Weilchen niedergesetzt. Die Neuern lesen statt זה שבתה וגו' zum Teil nach LXX ולא שָׁבְתָה מעט, und das übersetzen sie, „sie hat sich auch nicht ein wenig Ruhe gegönnt.“ Aber שבת heisst nicht ruhen im eigentlichen Sinne, sondern nur mit der gegenwärtigen Arbeit aufhören und schliesst eigentlich die Beschäftigung mit einer andern Arbeit nicht aus.

8. Ueber הלא שמעת als eindringlichen Befehl sieh zu Gen. 27, 36. לִלְקֹט heisst es hier, nicht לְלַקֵּט, während von demselben Verbum in unserem Abschnitt sonst durchweg Piel gebraucht ist und das nicht weniger als zehnmal. Der Grund für den Wechsel der Konjugation ist der. Die intensive Form von לקט drückt ein mühsames Auflesen aus, daher wird Piel im allgemeinen mit Bezug auf Aehren gebraucht, die hier und da einzeln und mit weiten Zwischenräumen auf dem Felde liegen. Kal dagegen wird gebraucht, wo das Aufklauben nicht so viel Mühe macht, so z. B. vom Manna, das in Fülle auf dem Felde lag; vgl. Ex. 16, 4 f. 16 ff. 21 f. 26 f. Danach wird hier der Ruth geraten, das gegenwärtige Feld nicht zu verlassen, selbst wenn ihr in einem andern Felde das Auflesen der Aehren wegen deren Fülle leichter erscheinen sollte; vgl. Ps. 104, 28, wo Kal unseres Verbums gebraucht ist mit Bezug auf die Nahrung, die JHVH den lebenden Wesen reichlich gibt. Statt בשדה aber ist בְּשָׂדֶה zu vokalisieren und אחר substantivisch und persönlich zu fassen. Ruth soll nicht auf das Feld eines andern gehen. Nur bei dieser Emendation kommt der Satz וגם לא תעבורי מזה zu seinem Rechte, indem er besagt, dass Ruth selbst auf ein anderes

Feld, das ebenfalls Boas gehört, nicht gehen soll, solange seine Leute in dem gegenwärtigen Felde beschäftigt sind. Bei der Recepta dagegen ist letzterer Satz eine müssige Wiederholung des vorherg. Satzes.

9. נגע ist hier vom unzüchtigen Berühren gebraucht und לבלתי נגעך so viel wie: und dass sie sich keine Freiheiten mit dir erlauben. כלים heisst in diesem Zusammenhang nicht Gefässe, sondern Sachen, zu denen auch das Wasser gehört.

13. Ueber אמצא חן בעיניך = ich danke dir sieh die Ausführung zu Gen. 32, 6.

14. לעת האכל ist mit dem Vorhergehenden zu verbinden. Nur bei dieser Verbindung erklärt es sich, dass im zweiten Halbvers jede Zeitangabe fehlt; sonst müsste es dort heissen ויהי לעת האכל ותשב וגו'. אכל aber hat hier seine gewöhnliche Bedeutung und bezeichnet nicht das Essen als Handlung. Dasselbe gilt von Ex. 12,4, welche Stelle in den Wörterbüchern für letztere Bedeutung angeführt wird. Ueber Hi. 20, 21 sieh zu jener Stelle. Eine Handlung kann ein Substantiv der Form von קֹטֶל überhaupt nicht ausdrücken. Statt ויצבט vermute ich וַיַּצְבִּר = er gab in Fülle. Dazu würde V. b gut passen. Ein Verbum צבט findet sich weder sonst im A. T. noch in Talmud und Midrasch.

16. Die Bedeutung des im A. T. nur hier vorkommenden צבתים ist nicht sicher. Menachot 10, 9 kontrastiert dasselbe mit כריכות, danach würde der fragliche Ausdruck ungebundene Garben bezeichnen. Nach den Wörterbüchern heisst dieser Ausdruck umgekehrt gebundene Garben, doch spricht der Umstand, dass Aehren aus losen Garben sich leichter herausziehen lassen als aus festgebundenen für erstere Bedeutung.

18. Mit ותרא וגו' will gesagt sein, dass der Naemi die Menge des Aufgelesenen auffiel. Von hier an betont der Verfasser das Verwandtschaftsverhältnis der beiden Frauen, indem er, wo sie zusammen erwähnt werden, Naemi durch חמותה und Ruth durch כלתה bezeichnet — vgl. V. 19 f. 22. 3, 1. 6. 16 und sieh zu 2, 21 — was bisher nicht der Fall ist. Dies geschieht, weil sich jetzt die Erzählung der Hauptsache nähert, die da ist die Heirat der Ruth mit Boas, zu welcher Heirat diese Verwandtschaft führte. Ueber הותרה משבעה sieh zu 1, 5. Denn auch hier gibt מן die Beziehung des Uebriggelassenen an, sodass dasselbe genannt wird mit Bezug auf das, was auf die Sättigung aufgegangen war. Nach der üblichen Fassung der Präposition an der genannten Stelle, wäre hier die

Rede von dem, was Ruth übriggelassen, ohne dass sie satt geworden, was aber nach V. 14 a unmöglich gemeint sein kann.

19. Fasst man hier איפה im Sinne von „wo?", wie gemeinhin geschieht, so laufen beide Fragen auf dasselbe hinaus und die Wiederholung ist unerklärlich. Darum muss איפה „wie?" bedeuten; vgl. Ri. 8, 18 und Jes. 49, 21. Aus der Menge des Aufgelesenen errät Naemi, dass Ruth beim Auflesen begünstigt wurde, und sie fragt daher nach den Umständen, unter denen dies geschah. אנה aber ist für אֵיה verschrieben, denn ersteres heisst nur wohin, nicht wo. Auch in der Verbindung עַד אָנָה = bis wann liegt der Fragepartikel, wie עד zeigt, der Begriff der Bewegung zu Grunde. עשׂה endlich heisst in diesem Zusammenhang nicht arbeiten, sondern, wie Eccl. 6, 12, weilen oder die Zeit zubringen, nur dass dort das Objekt genannt ist, während das Verbum hier absolut gebraucht ist.

20. Für מגאלנו bieten sehr viele Handschriften מגאלינו, doch ist nur ersteres richtig. Die andere Lesart beruht auf falscher Fassung der Präposition bei diesem Ausdruck. Man fasste nämlich dieselbe in partitivem Sinne, und dazu passte freilich der Sing. nicht. In Wirklichkeit aber bezeichnet מן hier eine Annäherung, und מגאלנו הוא ist so viel wie: er ist sozusagen ein Verwandter von uns. Gemeint ist, dass Boas nur ein entfernter Verwandter war. Diese Bedeutung von מן, die schon in einem früheren Bande dieses Werkes flüchtig berührt wurde, entsteht wohl aus der partitiven Bedeutung, ist aber von ihr wesentlich verschieden. Sie war auch den alten Rabbinen bekannt, denn Synhedrin 105 b wird die Präposition in משמך und מכסאך, 1 K. 1, 47, nicht komparativisch gefasst, weil der Wunsch danach eine Verletzung für David wäre, sondern im Sinne von מֵעֵין שמך = ungefähr wie dein Namen, respekt. מעין כסאך = ungefahr wie dein Thron. Ebenso und aus ähnlichem Grunde wird daselbst die Präposition bei מנשים, Ri. 5, 24 gefasst. Dass die rabbinische Erklärung dieser Ausdrücke unwahrscheinlich ist, verschlägt für unsern Zweck nicht viel, denn sie zeigt jedenfalls, dass man מן auch in dem oben angegebenen Sinne verstehen konnte; vgl. K. zu Ps. 107, 17.

21. Statt המואביה bringt LXX אל חמותה zum Ausdruck, das mir das Ursprüngliche scheint; sieh zu V. 18. גם כי heisst: ich muss noch hinzufügen, dass; sieh die Bemerkung zu Jos. 22, 7.

22. Ueber die Konstruktion in טוב כי sieh die Schlussbemerkung zu Gen. 41, 21. Für בשׂדה liest man auch hier besser בַּשָּׂדֶה.

III.

3. Zu V. 4 bemerkt Bertholet unter Hinweis auf den zweiten Halbvers hier wie folgt: „In der Stille der Nacht gibt Gott weise Gedanken ein, zumal in Augenblicken, in denen der Mensch durch den Genuss stimulierender Mittel dazu disponiert ist.“ So der Theologe. Aber Naemi hatte schwerlich die theologische Bildung; die für eine solche Spekulation nötig wäre. Die ältere, erfahrene und praktische Frau aus dem Volke dachte anders. Sie glaubte, dass Boas, wenn er die Ruth überhaupt ehelichen wollte, sie gleich an Ort und Stelle zu seiner Frau machen werde; vgl. V. 9b. Eine solche Heirat aber hätte etwas Abenteuerliches, und zu einem Abenteuer gehört vor allem gute Laune. Darum sollte die Annäherung Ruths aufgeschoben werden, bis Boas weidlich gegessen und getrunken hat und in gutem Humor ist. Aehnlich erklärt Midrasch rabba V. 7 a, nur in mehr orientalischer Weise.

5. Hinter תאמרי hier noch אלי, nicht aber hinter demselben Ausdruck in V. 11. Dies geschieht, weil es sich an dieser Stelle um eine Einschärfung handelt, dort aber um eine Bitte.

7. Ueber V. a und besonders über וייטב לבו sieh zu V. 3. ותשכב fehlt in LXX, was aber nur ein Versehen sein kann.

8. Boas erschrak weil seine Füsse mit dem Körper der Ruth in Berührung gekommen waren.

9. Ueber ופרשת כנפך וגו׳ im Sinne von „ehelichen“ sieh zu Ez. 16, 18. Für כנפך gibt es eine Lesart כנפיך, und ersteres ist auch wohl für den Pl. gemeint, doch ist nur der Sing. richtig. Das sieht man aus der Wendung גלה כנף פ׳, in der das fragliche Nomen ebenfalls im Sing. ist.

10. ברוכה את ליהוה heisst hier für uns nichts mehr als „sehr gern“, wörtlich du bist mir willkommen; sieh zu Gen. 24, 31.

11. Bei שער עמי denken die Erklärer fälschlich an das Tor der Stadt als den Ort der allgemeinen Zusammenkunft der Bürger. Denn um die Meinung der Leute im allgemeinen hätte sich Boas nicht gekümmert. שער bezeichnet sonst den Sitz des Gemeinderats, hier aber den Gemeinderat selbst, die Aeltesten, die zugleich die Richter waren und in der ältern Zeit, in die unsere Geschichte verlegt ist, auch die religiöse Behörde bildeten. Diese Aeltesten, meint Boas, wissen alle, dass Ruth ein wackeres und biederes Weib sei, und werden daher gegen seine Heirat mit ihr trotz deren moabitischer Abstammung keinen Einwand erheben.

12. אם wird von der Massora richtig getilgt, aber auch כי unmittelbar davor muss mitgestrichen werden. כי אם ist durch Dittographie aus dem vorherg. כי אמנם entstanden.

14. ויאמר ist in ותאמר zu ändern und von האשה der durch Dittographie entstandene Artikel zu streichen. In ihrer Naivität ist Ruth mehr auf den Ruf des Mannes bedacht als auf ihren eigenen: es soll nicht bekannt werden, dass ein Weib zu ihm auf die Tenne kam. Ueber יודע כי vgl. zu Gen. 41, 21. Der Umstand, dass im ersten Halbvers nicht Boas, sondern Ruth handelt, fordert hier obige Emendation.

15. Zu dem Zahlworte ist סְאִים zu supplizieren, wie ähnlich nach Zahlwörtern zuweilen כסף für שקל כסף steht, so z. B. Gen. 45, 22. Aber שש ist hier und im folg. Verse in שלש zu ändern, denn drei ist eine runde Zahl, nicht aber sechs; sieh zu 2 Sam. 6, 13. Auch hätte Ruth sechs Sea Gerste, etwa 72, 14 l, nicht tragen können. Letztere Schwierigkeit sahen auch die alten Rabbinen ein — vgl. Synhedrin 93 b — konnten aber natürlich den Text nicht ändern und griffen daher in talmudischer Weise zu einer anderen Auskunft. Für ויבא ist wahrscheinlich nach Syr., Vulg. und vielen hebräischen Handschriften ותבא zu lesen.

16. מי את heisst, wie ist es um dich bestellt? wie steht deine Sache. Ueber die Ausdrucksweise sieh zu Am. 7, 2. Doch liest man hier vielleicht besser מה statt מי; vgl. Ri. 18, 8.

17. ריקם ist hier so viel wie: ohne gutes Zeichen, das heisst, ohne Beweis für Naemi, dass ich mit deiner Annäherung zufrieden bin. Wegen dieses Sinnes heisst es אל חמותך, wofür sonst הערה stehen würde.

IV.

1. Ueber אשר דבר = von dem er gesprochen hatte sieh zu Gen. 37, 4. Boas selber nannte hier den angeredeten Verwandten beim Namen, den der Verfasser jedoch durch פלני אלמני ersetzt, weil dessen Träger in der Erzählung bloss Nebenfigur ist. Ueber ein ähnliches Verfahren, wenn auch aus einem andern Grunde, sieh zu 2 Sam. 15, 2. Den Verwandten lässt der Verfasser zufällig vorübergehen, weil sonst die formelle Vorladung längere Zeit erfordert hätte, während die Sache noch an demselben Tage erledigt werden soll; vgl. 3, 13 a.

4. Streiche יגאל als Glosse. Blosses ואם לא gegnügt hier vollkommen; vgl. Gen. 24, 49.

5. Statt ומאת ist mit allen Neuern nach Syr. und Vulg. גם־אֶת־ zu lesen und darüber V. 10 zu vergleichen.

6. Ueber den Sinn von פן אשחית את נחלתי sieh die Schlussbemerkung zu Gen. 38, 26.

7. Das Ausziehen und Darreichen des Schuhs war in der ältern Zeit, wie uns hier gesagt ist, Zeichen der Bestätigung jeder Geschäftstransaktion. Später aber wurde dieser symbolische Akt etwas modifiziert und auf den Fall der verweigerten Leviratsehe beschränkt; sieh Deut. 25, 9.

9. קניתי hat hier und im folgenden Verse Präsensbedeutung. Naemi, die das Grundstück verkauft hatte, muss es durch Einhändigung des Rückkaufpreises an sich bringen, und von ihr geht dasselbe auf Boas als Goël über.

10. Nach Bertholet, dem Nowack wie gewöhnlich folgt, könne man statt מעם auch מֵעַם lesen, was jedoch keineswegs richtig ist, denn עַם אחיו wäre keine hebräische Verbindung. Das widersinnige ומשער מקומו hat man zum Teil nach LXX in וּמִשְּׁאָר עַמּוֹ zu ändern. Letzteres ist gesagt mit Bezug auf das vorhergehende אחיו, worunter nicht die Stammesgenossen schlechtweg, sondern nur die nächsten Verwandten zu verstehen sind. Ueber שאר sieh zu Gen. 7, 23. Hier ist jedoch das Nomen, wie öfter bei spätern Schriftstellern, unkorrekter Weise statt יֶתֶר gebraucht; vgl. Esther 9, 12. 16. Esra 3, 8. 4, 3. Neh. 11, 1 und 2 Chr. 24, 14. In der Bedeutung in der es an all diesen Stellen vorkommt, ist שאר ein Aramäismus.

11. Hier hat sich, wie schon andere eingesehen haben, in LXX der ursprüngliche Text erhalten, und der ist ויאמרו כל העם אשר בשער עדים והזקנים אמרו יתן י׳. Dies ist jedoch nicht mit andern so zu verstehen, dass die Aeltesten עדים nicht gesagt hätten — denn der Ausdruck כל העם אשר בשער umfasst auch die זקנים — sondern gemeint ist, dass die Aeltesten zu עדים, das sie mit den gesamten Anwesenden riefen, noch die folgende Gratulation hinzufügten. וקרא שם ist nach der Schlussbemerkung zu Gen. 2, 19 so viel wie: und nimm die höchste, die tonangebende Stellung ein. Solche Stellung können aber nur die Aeltesten der Stadt anweisen, und dieser Umstand macht obige Emendation in V. a nötig. Indem die Aeltesten dem Boas diese hohe Stellung anweisen, zeigen sie ihm, dass er durch die Heirat*)

*) Ich sage Heirat, nicht beabsichtigte Heirat, weil eine andere Zeremonie als die in unserm Texte beschriebene nicht stattfand. Indem Boas mit Bezug auf Ruth vor den Aeltesten sagte קניתי לי לאשה, wurde sie seine Ehefrau.

mit der biederen Moabiterin in ihrer Achtung nicht nur nicht gesunken, sondern sogar noch gestiegen ist.

14. Statt des in diesem Zusammenhang undeutbaren וַיִּקְרָא שמו ist וַיִּקָּרֵא שֵׁם zu lesen und darüber die Schlussbemerkung zu V. 11 zu vergleichen. Die hohe Stellung, welche die Aeltesten dem Vater angewiesen hatten, wünschen die Frauen auch dem Sohne und sie gehen darin noch weiter, indem sie בישראל an Stelle von בבית לחם sagen.

15. Ueber den Sinn von משיב נפש sieh die Schlussbemerkung zu Pr. 25, 13.

17. Sieh die Schlussbemerkung zu Gen. 1, 5. Danach kann hier der erste Halbvers wegen seiner Konstruktion mit der Benamung nichts zu tun haben. לאמר ילד בן לנעמי ist Epexegese zu dem Anfangssatz, und das Ganze, etwas freier wiedergegeben, heisst: es sprachen daher die Nachbarinnen von ihm in ihrer Weise, indem sie sagten, ein Sohn ist der Naemi geboren worden. In V. b hat man ותקראנה in וַיִּקָּרֵא zu ändern. Das Subjekt des letzteren ist, wie sehr oft in solcher Verbindung, unbestimmt. Gemeint ist der Vater oder auch die Mutter. Nachbarn hatten kein Recht, einem fremden Kinde den Namen zu geben. An der Korruption ist das Missverständnis von V. a schuld.

18. Diese Genealogie ist hier nicht ursprünglich; sie ist von einer späteren Hand nachgetragen, um unserm Büchlein durch einen längern, wenn auch unvollständigen Bericht über die Abkunft Davids biblisches Ansehen zu geben und es so der Nachwelt zu erhalten.

Die Klagelieder.

I.

2. Zu בלילה führt Löhr an die alte, von Clarius in „Critici Sacri" gegebene Erklärung: quae hora quieti assignari solet. In Wirklichkeit aber bezeichnet dieser Ausdruck das fleissige Vollziehen der genannten Handlung, die entweder schon in der Nacht beginnt oder bis in die Nacht fortgesetzt wird; sieh die Schlussbemerkung zu Ex. 11, 1.

5. Statt שלו ist, dem היו לראש in der Parallele entsprechend, עָלוּ zu lesen. Letzteres ist entweder absolut gebraucht und heisst sie steigen hoch, d. i., haben es weit gebracht, vgl. V. 9 das entgegengesetzte ירד = sinken, tief fallen, oder man hat sich עליה mit Suff., das auf Jerusalem geht, hinzuzudenken. Letztere Fassung verdient den Vorzug; sieh Deut. 28, 43. שבי steht als Prädikatsnomen im Acc. Sonst sagte man הלך בשבי — vgl. V. 18. Jes. 46, 2. Jer. 22, 22. 30, 16. Am. 9, 4 und Nah. 3, 10 — hier aber ist die andere Konstruktion gewählt wegen לפני צר, weil bei jener der Satz dahin missverstanden werden könnte, als wollte gesagt sein, dass die Jugend Jerusalems zuerst in die Gefangenschaft ging, ehe der Feind es tat. So aber kann der Ausdruck לפני צר nur räumlich verstanden werden, von dem Marschieren vor den Siegern unter Eskorte des Vortrabs; vgl. zu 2 Chr. 28, 14.

6. Für כאַיָּלים sprachen LXX und Vulg. כְּאֵילִים, und ihnen folgt Baethgen in der Uebersetzung von Kautzsch, was aber falsch ist, denn die Haustiere verfolgt man nicht. Ebenso ist es falsch, V. c oder auch nur לפני רודף auf שריה zu beziehen. Dies ganze Glied bezieht sich auf die Tiere, und רֹדֵף heisst Jäger; vgl. 1 Sam. 26, 20. Danach werden die sonst tapfern, aber durch die Not geschwächten und dem Feinde zu widerstehen unfähig gewordenen Fürsten mit Hirschen verglichen, die, vom Hunger abgemattet, auf der Flucht vor dem Jäger ihre sonstige Behendigkeit nicht zeigen.

7. Ueber מרודיה = ihre Heimatlosigkeit sieh zu Jes. 58, 7. Der Ausdruck ימי עניה ומרודיה steht im Acc. der Zeit, vgl. Keil, Thenius und Gerlach. Danach versteht es sich von selbst, dass die Worte כל מחמדיה מימי קדם echt sind. Budde und Löhr, die letztere Worte aus metrischen Gründen streichen, fassen ימי עניה ומרודיה als Objekt zu זכרה, was jedoch unlogisch ist, da man logischer Weise nur dann sagen könnte, dass Jerusalem an die Tage ihres Elends dachte, wenn diese Tage bereits vorüber wären, was aber nicht der Fall ist. Dagegen hat es einen guten Sinn, wenn hier gesagt ist, dass Jerusalem in den Tagen ihres Elends an seine frühere Herrlichkeit denkt. בנפל עמה ביד צר kann nur heissen, als sein Volk durch Feindes Hand fiel. „In jemandes Hand fallen“ ist keine hebräische Sprechweise; sieh zu Ri. 15, 18. Das Schlusswort spricht man besser מִשְׁבַּתָּהּ als Singular. Gerlach sieht in diesem Nomen eine Anspielung auf Lev. 26, 34 ff., und Löhr, dem dies einleuchtet, fügt hinzu, dass das Nomen, wie das Dag. in ב und ת bezeuge, von שַׁבָּת gebildet ist. Beides ist jedoch falsch, die Ableitung schon deshalb, weil ein Substantiv, das von einem andern Substantiv gebildet ist, nur gewisse Endungen erhalten kann, aber kein präformatives Mem. Das Dag. forte im dritten Radikal bei Hinzutreten einer neuen Silbe beschränkt sich nicht auf שַׁבָּת, sondern findet sich auch bei vielen andern Substantiven der Form von מִקְטָל, wie מַחְמָד, מֶרְחָק und dergleichen mehr. Dass das Dag. im ב bei שַׁבָּת Dag. forte ist und in unserem Nomen nur Dag. lene sein kann, scheint Löhr zu vergessen. משבתיה oder מִשְׁבַּתָּהּ ist = sein nationaler Untergang; vgl. den Gebrauch des Verbums von demselben Stamm Jer. 31, 35 und besonders Hos. 1, 4.

8. Für חֵטְא ist wohl חָטֹא zu sprechen. Ich halte es nicht für wahrscheinlich, dass statt des Inf. absol. ein Substantiv zur Verstärkung des Verb. fin. gebraucht werden kann, und als acc. cogn. müsste חֵטְא irgendwie näher bestimmt sein; vgl. zu Gen. 27, 33. Der Ausdruck ראו ערותה erinnert Löhr an Jes. 47, 3 und ähnliche Stellen, in Wirklichkeit aber ist ערוה hier ungefähr in demselben Sinne gebraucht wie Gen. 42, 9. Die Juda hochzuschätzen pflegten, verachten es jetzt, weil sie seine Schwäche, seine Schutz- und Wehrlosigkeit gesehen haben. גם heisst hier gleichwohl, dennoch, denn der Sinn von V. c ist: bei der ihm werdenden Verachtung sagt Jerusalem nichts, um sie abzuwehren, sondern seufzt und zieht sich zurück, im Bewusstsein, dass dieselbe verdient ist.

9. פלאים hängt nicht ab von dem durch das Verbum ausgedrückten Begriff der Bewegung, sondern steht im Acc. der Art und Weise, und der Satz heisst: sie kam in unerhörter Weise herunter; sieh zu Ex. 15, 11.

10. פרש פ׳ ידו על im Sinne von „Hand anlegen an“ ist unhebräisch. Statt ידו פרש צר ist daher mit Bickell יָדֶיהָ פֵּרְשָׂה צִיּוֹן zu lesen und V. 17 zu vergleichen. Denn man sagte sowohl פרש פ׳ ידיו als auch פרש פ׳ בידיו, wie man beides חרק שניו und חרק בשניו sagte. Die Redensart heisst sonst bei ersterer Konstruktion die Arme öffnen als Gebärde liebevoller Einladung, ans Herz zu kommen. An dieser Stelle aber ist jedoch das Ringen der Hände gemeint. Wenn die Redensart erstere Bedeutung hat kann nur ידים gebraucht werden, bei letzterer aber auch כפים; vgl. Jer. 4, 31 *). Danach ist hier על מחמדיה = über das Schicksal dessen, das ihr teuer war. Mir will aber scheinen, dass bei letzterer Bedeutung der fraglichen Wendung פרש mit dem gleichlautenden Verbum, das ausbreiten heisst, nichts zu tun hat, sondern von einem andern Stamm kommt, der mit פרס verwandt ist. Auch in den slavischen Sprachen sagt man „die Hände brechen“ für „die Hände ringen.“ Statt צויתה liest man wohl besser צִוִּיתָהּ mit Mappik, für בקהל לך aber entschieden בְּקָהֳלֵךְ, denn neben לך ist בקהל wegen des Artikels falsch; sieh zu Ct. 8, 1.

11. Das Kethib, das nicht מַחֲמוּדֵיהֶם, sondern מְחֻמוּדֵיהֶם gesprochen sein will und von der Massora verkannt wurde, ist das einzig Richtige. Die Präposition ist in partitivem Sinne zu verstehen und über das Partizip passiv von חמד besonders Hi. 20, 20 zu vergleichen. Ueber להשיב נפש = um sich das Leben zu erhalten, sieh die Schlussbemerkung zu Pr. 25, 13. Die Redensart, die ausschliesslich in den Hagiographen vorkommt, gehört offenbar der späteren Sprache an.

12. Die beiden ersten Worte finden die Neuern unverständlich. Budde emendiert sie in לוּא אֵלַי und lässt die Präposition von הביטו abhängen. Allein die Wunschpartikel kann mit einem Imperativ nicht verbunden werden; sieh zu Gen. 23, 5. Der fragliche Ausdruck bietet aber gar keine Schwierigkeit, wenn man אל richtig fasst. Diese Präposition, die wir Hi. 32, 14 im Sinne des französischen „selon“ fanden, ist hier speziell von der aus der Erfahrung ge-

*) In den Wörterbüchern sind die Wendungen פרש פ׳ ידיו und פרש פ׳ כפיו in unwissenschaftlicher Weise zusammengeworfen, denn vom Ausbreiten der Hände im Gebet kann nur letztere gebraucht werden, nicht erstere.

wonnenen Ansicht gebraucht, sodass לא אליכם fast so viel ist wie: nicht nach eurer Erfahrung. Denn der Ausdruck עברי דרך heisst an dieser Stelle nicht „die des Weges vorüberziehen“, sondern ist in dem zu Hi. 21, 29 angegebenen Sinne zu verstehen. Danach werden hier diejenigen angeredet, die den Lauf der Welt beobachten und darum mehr Erfahrung haben als andere Menschen, und zu diesen Erfahrenen wird gesagt: nicht stimmt es mit euerer Erfahrung. Was das Nichtstimmende ist, geht aus dem Zusammenhang hervor; gemeint ist das harte Schicksal des klagenden Jerusalem.

13. Für das hier unpassende וַיִּרְדֶּנָּה ist mit LXX zu sprechen וַיֹּרִדֶנָּה = und liess es — das Feuer — tief eindringen; sieh zu Deut. 32, 22.

14. Bei נשקד schwanken die Handschriften zwischen שׁ und שׂ, doch lässt sich mit diesem Worte, gleichviel ob man es so oder so spricht, nichts anfangen. Ich vermute dafür נִקְשְׁרוּ. Diesem entspricht ישתרגו in der Parallele. Danach wäre על Produkt, und der Sinn des Anfangssatzes der: zum Joche durch seine Hand zusammengewunden sind meine Sünden. Löhr liest נִשְׁקַד עַל und glaubt sonach den Sinn zu erhalten: er hat auf meine Sünden geachtet. Allein, abgesehen davon, dass danach בידו gestrichen werden muss, kann נשקד das nicht bedeuten; vgl. zu Gen. 18, 16. Für בידי aber hat man דָוָה zu lesen und נתנני im Sinne von machen (reddere) zu verstehen. Dann bildet לא אוכל קום einen Folgesatz, und die beiden letzten Sätze heissen: der Herr hat mich krank gemacht, dass ich mich auf den Beinen nicht halten kann. Bei der massoretischen Lesart ist der Gedanke überflüssig, da es sich von selbst versteht, dass, wenn man in die Macht eines andern gegeben ist, dieser ein solcher sein muss, dass man gegen ihn nicht bestehen kann. Der Gebrauch von אדני hier und ausserdem noch dreizehnmal in diesem kleinen Buche ist für mich Beweis genug, dass Jeremia nicht dessen Verfasser ist. Denn diese Bezeichnung JHVHs, bei Jesaja so häufig für sich, findet sich bei Jeremia nur in der Verbindung אדני יֱהוה und auch da ausschliesslich in den Formeln נאום אדני יהוה und כה אמר אדני יהוה.

15. Für אבירי ist sonder Zweifel גִּבּוֹרֵי zu lesen, denn die Tapfern Israels werden wegen des üblen Beigeschmacks, der diesem Nomen anhaftet, niemals אבירים genannt *); über 1 Sam. 21, 8

*) Wegen dieses Beigeschmacks geschieht es auch, dass die Massora in den Verbindungen אביר יעקב und אביר ישראל als Bezeichnungen JHVHs das fragliche Nomen im st. constr. אֲבִיר, wie von אָבִיר, gesprochen wissen will.

sieh zu jener Stelle. Die Kelter treten ist bildlicher Ausdruck für „massakrieren“, ein Blutbad anrichten; vgl. Jes. 63, 3. Das Bild erklärt sich daraus, dass der Wein in Palästina fast durchweg rot ist, also Blutfarbe hat; sieh Gen. 49, 11. Deut. 32, 14. Jes. 63, 2 und Pr. 23, 31. Nach andern ist die Kelter treten ein Bild für das Vollziehen des Strafgerichts schlechtweg, aber danach wäre die Entstehung des Bildes unerklärlich.

17. Ueber פרשה ציון בידיה sieh zu V. 10. Was das Schlussglied betrifft, so hat die Präposition בין, wie schon früher bemerkt, niemals rein räumliche Bedeutung. Dies gilt besonders von Fällen, wo mehr als zwei Personen oder Sachen in Betracht kommen. In solchen Fällen ist dabei immer an gegenseitige Beziehungen zu denken. Aus diesem Grunde kann לנדה ביניהם nur heissen: zum Schimpfwort in ihren gegenseitigen Schmähungen.

19. Ueber מאהבי sieh zu Sach. 13, 6. Hier ist das Partizip Piel gebraucht, weil es sich um unaufrichtige Freunde handelt, die sich in der Not nicht bewährt haben. Im Schlusssatz ist der Text nicht richtig überliefert. Denn, wenn hier so etwas ausgedrückt werden sollte, würde es, wie V. 11, durch להשיב נפש geschehen. Für וישיבו hat man וַיִּשִּׁיאוּ zu lesen. Danach ist der Sinn des Satzes der: täuschten sich aber, das heisst, sie wurden enttäuscht, indem sie Nahrung suchten und keine fanden. Diesen Gedanken drücken LXX dem Sinne nach durch καὶ οὐχ εὗρον aus, ohne dass ihnen wirklich ולא מצאו vorgelegen hätte wie Dysernick und andere meinen.

20. Zum Unterschied von V. 18 passt hier ein Schuldbekenntnis nicht. Darum vermute ich, dass כי מרו מריתי verderbt ist aus מְרַרְתִּי und irgendeinem dazu passenden Verbum. Dies würde zu den zwei vorhergehenden Sätzen recht gut passen. Das korrumpierte Verbum vermag ich jedoch nicht zu ermitteln. Statt כמות ist zu lesen אך מות = lauter Pest, das heisst, überall nur die Pest. Es bilden aber die Worte בבית אך מות einen vollständigen Satz.

21. Für שמעו רעתי fordert der Parallelismus שָׂמְחוּ בְּרָעָתִי. הֵבֵאתָ יום, worin das Substantiv Unglückstag heisst, ist ein zweiter von ששו abhängiger Satz. In V. c ist וַיִּהְיוּ statt וְיהיו zu sprechen und die Konjunktion darin adversativ zu fassen. Dann ist der Sinn: und waren doch wie ich, das heisst, sie, die Feinde, freuten sich, dass du mich für meine Sünden gestraft, und sie sind doch ebenso sündig wie ich. Der Gedanke des folgenden Verses fordert hier diese Fassung.

22. דָּוָי findet sich nur noch Jes. 1, 5 und Jer. 8, 18, und auch dort in der Pause wie hier. Dieser Umstand legt die Vermutung nahe, dass der Ausdruck ein aramäisches Adjektiv ist, gebildet nach der Form von זַכַּי, und dass die Verlängerung des zweiten Vokals nur wegen der Pause geschieht. In allen drei Fällen findet sich der fragliche Ausdruck in Verbindung mit לב, und daraus erklärt sich seine Wahl. Denn דוי hat offenbar Bezug auf eine bestimmte Schwäche oder Krankheit des Herzens, für welche das Hebräische kein passendes Wort hat.

II.

1. איכה יעיב ist = wie hat beschimpft, verunglimpft! vgl. arab. عاب med. ى. Andere kombinieren unser Verbum anders oder nehmen dessen Denominierung von עב Wolke an und übersetzen: wie hat umwölkt oder in Wolken gehüllt! doch ist dies als Parallele zu השליך משמים ארץ viel zu schwach. Letzteren Satz versteht Löhr fälschlich dahin, als wollte damit gesagt sein, dass JHVH vom Himmel aus Juda gestürzt, während der Sinn ist: er hat es tief gestürzt, wie vom Himmel zur Erde; vgl. Ps. 102, 11 נשאתני ותשליכני und die talm.-aram. sprichwörtliche Redensart מאגרא רמא לבירא עמיקתא vom hohen Dache in die tiefe Grube.

2. Ueber חלל = das Grosse und Hohe auf das Niveau des Gemeinen herabsetzen sieh zu Ez. 28, 7. Für ממלכה ist mit LXX und Syr. מַלְכָּהּ zu lesen und darüber V. 9 zu vergleichen.

3. Es ist falsch, ימינו auf JHVH zu beziehen, unter anderem schon deshalb, weil danach hier nur von JHVHs Untätigkeit für sein Volk die Rede wäre, während er im Vorherg. und Folgenden als gegen Israel feindlich aktiv erscheint. Es ist dies ein alter Irrtum, in den schon die alten Rabbinen verfielen; vgl. Midrasch rabba zu Thr. Pethichta Paragr. 24. Das Suff. am fraglichen Nomen geht auf Israel, und der Sinn des Satzes ist: JHVH hat die Verteidigung Israels vereitelt, indem er, als es mit der Rechten zum Hieb gegen den Feind ausholte, dieselbe zurückschlug, sodass der Hieb fehlging; sieh zu Jer. 21, 4. Im dritten Gliede sprich וַיִּבְעַר, streiche כאש und fasse להבה als Objekt. Demgemäss spricht man aber statt אכלה besser אָכְלָה.

4. נצב ימינו כצר ist = seine Rechte ist stramm gereckt wie die eines Feindes, wörtlich er steht stramm da, während seine Rechte die Haltung eines Feindes hat. Ueber נצב sieh zu Sach. 11, 16

und über כצר Ausdrücke wie רגלי כאילות Ps. 18, 34 und עיניך יונים, Ct. 1, 15. 4, 1. Möglicherweise hat man aber נִצָּבָה zu lesen und dies auf ימינו zu beziehen.

5. Statt בלע ישראל ist לישראל zu lesen und dies mit כאיב zu verbinden. Die Korruption ist hauptsächlich dadurch entstanden, dass ב aus dem Vorherg. dittographiert wurde, worauf man aus בלישראל die Recepta konjizierte. Dabei hat das folgende בלע das seine beigetragen. Aber auch ארמנותיה ist mit andern, dem folg. מבצריו entsprechend, in ארמנותיו zu ändern.

6. Den Ausdruck כגן finden die Neuern unerklärlich, und manche von ihnen emendieren ihn mit Ewald nach LXX in כגפן, während andere dafür כַּגַּנָּב lesen! Letztere verweisen auf Jer. 49,9, welche Stelle aber mit der unsern nicht die entfernteste Aehnlichkeit hat. Die Recepta ist korrekt, nur will der Ausdruck verstanden sein, denn der Sinn des Satzes ist: und er riss seine Hütte nieder wie eine blosse Gartenhütte. Ueber die Ausdrucksweise vgl. die zu V. 4 angeführten Beispiele. מעדו, das dem שכו entspricht, heisst nicht sein Festort, wie der Ausdruck wiedergegeben zu werden pflegt, sondern seine Offenbarungsstätte; vgl. das häufige אהל מועד. Anders das im dritten Gliede mit שבת gepaarte מועד.

7. חומת, wofür man besser חוֹמַת spricht, ist identisch mit dem vorherg. מזבחו und מקדשו. Denn der Ausdruck ist hier bildlich wie 1 Sam. 25, 16. Der Tempel und der Altar waren durch ihre Heiligkeit den Schlössern Jerusalems Schutz und Schirm. In seiner eigentlichen Bedeutung kann חומה zu einem Gebäude nicht in dieser Weise in Beziehung gebracht werden. Im Unterschied von V. 5 ist ארמנותיה an dieser Stelle richtig, denn das Suff. fem. bezieht sich auf ציון in V. 6.

8. חשב heisst er hat geplant. Es will damit gesagt sein, dass die Zerstörung Jerusalems nicht die Folge eines urplötzlichen göttlichen Beschlusses war, sondern das Resultat langer Ueberlegung JHVHs. Für ויאבל vokalisiert man besser וַיְאֻבַּל und fasst חיל וחומה als Subjekt dazu; vgl. am Schluss אמללו.

9. Was an אבד ושבר auszusetzen ist, sehe ich nicht ein. JHVH hat die Riegel zuerst nutzlos, das heisst unbrauchbar, gemacht und dann gänzlich zerschmettert. Ueber אבד sieh zu 2 Sam. 1, 27. Dagegen hat man für בריחיה vielleicht בריחיהם zu lesen und das Suff. auf שעריה zu beziehen; vgl. Ps. 147, 13. Mem mag durch Haplographie verloren gegangen sein. Doch sicher ist dies nicht, denn

auch Nah. 3, 13 werden die Riegel Nineve zugeschrieben. In V. c gehört גם nicht zu נביאיה, sondern zum Satzbegriff, sodass der Sinn ist: auch erhalten ihre Propheten keine Offenbarung mehr von JHVH.

10. Man beachte, dass, zum Unterschied von den Greisen oder Aeltesten, die Jungfrauen zum Zeichen der Trauer bloss gesenkten Hauptes einhergehen; denn in der ältern Zeit legten Jungfrauen Sacktuch nicht an. Joel 1, 8 findet sich das einzige Beispiel davon, und das ist sehr spät.

11. Für כְבֵדִי spricht Löhr mit LXX כְּבֹדִי, und zwar weil die Leber kein flüssiger Körper sei, aber danach müsste er auch V. 19b irgendwie emendieren, da auch das Herz kein flüssiger Körper ist. Wird doch שפך 4, 1 sogar mit Bezug auf Steine gebraucht! Für בֵּעָטֵף dagegen spricht man mit andern besser בְּעָטְפָם.

12. Statt ויין ist ohne den mindesten Zweifel וָאַיִן zu lesen und dieses als Umstandssatz zu fassen, der da heisst: während keines da ist. Aehnlich Jes. 41, 17. Ps. 69, 21. Pr. 20, 4 und Hi. 3, 9. יין ist das Wort nicht, das dem דגן entspricht. Denn der Hebräer paart im Sprechen die Dinge peinlich naturgemäss — vgl. zu Jes. 24, 23 — und lässt sich dabei vom Ohr leiten, das an den allgemeinen Sprachgebrauch gewöhnt ist. Darum paart sich im A. T. mit לחם ohne Ausnahme יין, mit דגן aber stets nur תירוש; vgl. Gen. 14, 18. Deut. 29, 5. Ri. 19, 19. Ps. 104, 14f. und Neh. 5, 15 gegen Gen. 27, 28. 37. Jes. 36, 17. Hos. 2, 24. Joel 1, 10. Sach. 9, 17. Zudem handelt es sich hier um junge Kinder, und die trinken keinen Wein. Budde streicht ohne weiteres ויין, was aber willkürlich ist. Auch hat die Erwähnung der Bitte der Kinder nur dann einen Sinn, wenn zugleich gesagt ist, dass sie ihnen nicht erfüllt werden kann. Aus ואין konnte, wenn der Abschreiber sich das Wort beim Kopieren vorsprach, sehr leicht ויין werden. Denn später sprach man Aleph zwischen zwei Vokalen wie Jod.

13. מה אעידך drückt nach der Bemerkung zu Jer. 49, 19 dasselbe aus wie מה אדמה לך; vgl. Vulgata, die nicht אֶעֱרֹךְ für אעידך las wie andere vermutet haben. Denn, wenn ערך in diese Begriffssphäre kommt, ist das Aequivalent selbst Subjekt, nicht die Person, welche dasselbe nachweist. Jes. 40, 18 beweist nichts, denn dort hat das Verbum דְמוּת zum Objekt und ערך דמות heisst einen Vergleich anstellen.

14. ולא גלו על עונך kann in diesem Zusammenhang nur heissen: sie äusserten sich nicht über deine Verschuldung. Aehnlich sagt man in der Sprache der Mischna גלה פ׳ דעתו על und auch bloss גלה

פ' על = seine Ansicht über etwas kundgeben. גלה kann nicht mit על des direkten Objekts konstruiert werden; die Konstruktion von כסה mit על bietet keine Analogie dafür. Zudem hätte von der blossen Aufdeckung der Sünde die darauf genannte Folge nicht erwartet werden können; dagegen schliesst eine prophetische Aeusserung über die Sünde eine Drohung mit der göttlichen Strafe dafür ein, und eine solche Drohung mag wohl zur Folge haben, dass das sündige Volk in sich geht und die Besserung seine Restauration herbeiführt. Ueber להשיב שבותך sieh zu Deut. 30, 3.

15. עברי דרך ist in dem zu 1, 12 angegebenen Sinne zu verstehen. כלילה gibt LXX durch στέφανος wieder und ähnlich Jtala. Aber, obgleich der Ausdruck als Substantiv im Gebrauch war — vgl. zu Jes. 61, 10 — ist er hier doch sichtlich ein auf העיר bezügliches Adjektiv.

18. Für das hier unmögliche צעק לבם ist צעקי עליהם zu lesen und das Suff. auf צריך in V. 17 zu beziehen. Sonach ergibt sich für den Satz der Sinn: klage gegen sie zum Herrn. Ueber צעק על = gegen einen Klagen vgl. Hi. 31, 38 die Konstruktion des laut- und sinnverwandten זעק. Aber auch חומת ist unmöglich richtig überliefert, unter anderem schon deshalb, weil בת ציון Personifikation ist. Die meisten Neuern lesen dafür בתולת, doch liegt dies graphisch zu fern. Mir will jedoch nichts Besseres einfallen.

19. Ueber בלילה sieh zu 1, 2. An dieser Stelle ist der Ausdruck noch durch לראש אשמרות verstärkt.

20. Hier erfolgt die Klage vor JHVH, zu der Jerusalem im Vorhergehenden aufgefordert wird. למי עוללת כה pflegt man wiederzugeben „wem du solches getan", aber dafür ist nacktes מי, das nicht von der blossen Identität des Betreffenden, sondern von dessen intimen Beziehungen zum angeredeten JHVH zu verstehen wäre, unhebräisch. Ausserdem müsste es danach im folgenden Gliede בנות ציון oder נְשֵׁי עַמֶּךָ heissen, um die Beziehungen dieser bejammernswerten Mütter zu JHVH hervorzuheben. Die fraglichen Worte bilden einen unabhängigen Satz, denn ראה und הביטה sind beide interjektional gebraucht, und der Sinn ist: wem sonst hast du solches angetan? אם ist beidemal konditional zu verstehen, denn als Fragepartikel wird dieses Wörtchen, wie schon früher bemerkt, ausschliesslich in der Doppelfrage gebraucht. Das zweite und dritte Glied geben danach für die vorherg. Frage die Basis an, sodass das Ganze für uns heisst: wenn meine Frauen ihre Leibesfrucht essen usw., unter solchen Umständen frage ich, wem noch hast du solches angetan?

21. Alles von hier an bis zum Schluss unseres Kapitels ist Fortsetzung der Schilderung der Zustände, mit Bezug auf welche die Frage in V. 20 gestellt ist; mit andern Worten man hat an der Spitze jedes dieser Sätze אם aus dem Vorhergehenden zu supplizieren. Zu dieser Fassung zwingt der Umstand, dass nicht nur hier, sondern auch im folgenden Verse Jerusalem selbst spricht.

22. מגור, wie es hier gebraucht ist, kommt von גור = als Fremder sich aufhalten und bezeichnet ein Fremdenzimmer. In solchen Fremdenzimmern wohnten diejenigen, die vom Lande zu den grossen Festen nach Jerusalem kamen. מסביב ist mit תקרא zu verbinden. Das Objekt zu diesem Verbum ist aus dem vorherg. בתולתי ובחורי zu entnehmen, während מגורי als Ziel der Bewegung im Acc. steht. Danach ist der Sinn des Satzes der: du hattest sie wie für einen Festtag in meine Gastzimmer geladen. Gemeint ist, dass kurz vor der Katastrophe die Bewohner der Provinzstädte und des platten Landes nach dem besser geschützten Jerusalem geströmt waren. Am Schlusse spricht man statt אֹיְבִי כִלָּם besser אֹיְבַי כִּלָּם.

III.

1. Hier und in diesem ganzen Kapitel spricht die Gemeinde selbst und sie redet von sich bald im Sing. (V. 1—39. 48,66), bald im Plural. Der Text ist sehr entstellt. Gleich הגבר ist völlig ausgeschlossen, weil die Gemeinde als solche von sich wohl als Einzelwesen sprechen, aber sich nicht einen Mann nennen kann. Denn, als Person gedacht, ist die Gemeinde ein Weib, nicht ein Mann; vgl. Ausdrücke wie בת בבל, בת יהודה, בת ציון, und besonders das 2, 13 vorkommende הבת ירושלים.*) Der Hinweis auf V. 25. 27, 35 und 39 trifft nicht. Aber ehe wir an die Konjektur von הגבר gehen, wollen wir der Bequemlichkeit wegen das unmittelbar darauf Folgende zuerst näher ins Auge fassen. Neben בשבט עברתו ist ראה עני unmöglich, denn in Verbindung mit letzterem ist der Gebrauch von ב in instrumentalem Sinne bei ersterem unhebräisch. Auch an sich ist ראה עני hier syntaktisch falsch. Denn der Ausdruck bildet unzweifelhaft einen Relativsatz, und in einem solchen müsste das Verbum in der Person nicht mit dem auf אני folgenden Nomen, sondern mit diesem Fürwort selbst, das Subjekt des Hauptsatzes ist, übereinstimmen,

*) Letzteres Beispiel ist von besonderer Beweiskraft, weil wegen des Artikels bei בת das darauf folgende Nomen als Genitiv nicht gefasst werden kann, wie dies z. B. bei dem Ausdruck בת עמי allgemein geschieht, sondern Apposition sein muss, sodass הבת ירושלים für uns so viel ist wie Frau Jerusalem.

also in der ersten Person sein. Das ist die Regel für alle semitischen Sprachen. Für das Hebräische vgl. Gen. 45,4. Ex. 20,2. Num. 22,30. Ri. 13,11 und 1 K. 13,14. Aus diesen Gründen muss man ראה עני in רָעָנִי ändern. Demgemäss versteht es sich von selbst, dass das vorherg. הגבר aus הָעֵדֶר verderbt ist. Hinter רעני ist wegen der Aehnlichkeit damit אדֹנָי ausgefallen. Danach ist der Sinn hier der: ich bin die Herde, die der Herr mit dem Stabe seines Grimmes weidet. Ueber רעני בשבט vgl. Micha 7, 14.*)

3. יהפך ידו ist = er erprobt seine Macht. Ueber diese Bedeutung von הפך sieh zu 2 Sam. 10, 3.

5. Hier ist der Text unsicher, besonders ist ותלאה neben ראש verdächtig. Vielleicht hat man dafür וְלַעֲנָה zu lesen.

6. Es ist absurd מתי עולם im Sinne von „ewig Tote“ zu fassen, da jeder Tote es für ewig ist. Der fragliche Ausdruck heisst Tote der Urzeit, zum Unterschied von den jüngst Verstorbenen. Die Vergleichung der Finsternis, zu der Israel verdammt war, mit der, in welcher sich die Toten der Urzeit befinden, setzt die Vorstellung voraus, dass die Schatten im Hades je länger sie sich daselbst aufhalten, desto schattenhafter werden, und dass mit ihrer Schattenhaftigkeit auch die Finsternis ihres Aufenthaltsorts zunimmt. Dabei ist es aber nicht nötig, dass die Schatten periodisch nach einer finsteren Abteilung der Anstalt versetzt werden. Denn man kann sich die Sache auch so denken, wie es manchem Unglücklichen auf der Erde geht, der langsam erblindet, wobei ihm heute schon dunkel ist, was ihm gestern noch hell war; sieh zu Hi. 10, 22.

8. שׂתם, wenn richtig überliefert, ist mit dem Verbum identisch, das Num. 24, 3. 15 שׂתם geschrieben ist. Auch Rabbi Tobia ben Elieser in seinem לקח טוב benannten Kommentar kombiniert unser Verbum mit jenem; sieh zu jener Stelle. Danach wäre שׂתם תפלתי = er vernimmt mein Gebet mit Schadenfreude, und das hiesse, er empfindet dabei nur Schadenfreude, insofern ihm mein Gebet zeigt, dass ich in Not bin. Doch wahrscheinlicher ist, dass man statt שׂתם תפלתי mit veränderter Wortabteilung zu lesen hat שָׂת מִתְּפִלָּתִי = er wendet sich ab von meinem Gebete. Ueber die Ausdrucksweise vgl. Hi. 10, 20.

9. בגזית kann nur für etwas Aehnliches verschrieben sein, denn um einem ein Hindernis in den Weg zu legen, dafür wählt

*) Nachträglich sei hier bemerkt, dass auch Ps. 2, 9 statt תְּרֹעֵם mit LXX Syr. und Hier. תִּרְעֵם zu sprechen ist. Die Ausdrucksweise ist danach auch dort dieselbe wie an unserer Stelle.

man nicht Quadersteine. Es ist statt dessen בְּנֻזִים oder בְּגָזִים zu lesen. In dem einen oder dem andern von diesen beiden steckt der Pl. eines Substantivs von dem Stamme גזה und der Bedeutung Baumstamm, Pfahl; vgl. das talmudische גוזא.

11. סורר ist Perf. Pil. von סור, und דרכי סורר heisst: er macht einen weiten Umweg, um auf meine Wege zu gelangen; vgl. zu Jer. 15, 5. Es soll dadurch das Planmässige der Verfolgung hervorgehoben werden; sieh zu 2, 8.

14. Für עמי ist עַמִּין = עמים zu lesen, da Nun durch Haplographie verloren gegangen ist. Ueber die aramäische Endung vgl. V. 12 מטרא = מטרה.

16. In dem undeutbaren הכפישני steckt die Wiederholung von שני und irgendein Verbum davor. Auf letzteres kann ich jedoch nicht kommen.

17. Ueber ותזנח wird nutzlos gestritten, denn das Wort ist für ותִּרֶף verschrieben. Letzteres, mit מן konstruiert, bedeutet dasselbe wie הרפה מן, nämlich von etwas lassen; vgl. Eccl. 7, 18. *) Hier ist gemeint das Aufgeben des Gedankens an Frieden. Dazu passt נשיתי טובה als Parallele vortrefflich.

18. ותוחלתי מיהוה fasst Löhr als einen vollständigen Satz für sich, was jedoch nicht richtig ist. Denn תוחלתי ist ein weiteres Subjekt zu אבד, und die Präposition bei מיהוה entspricht dem من البيان der Araber. Danach ist ותוחלתי מיהוה wörtlich „auch meine Hoffnung soweit JHVH in Betracht kommt, das heisst, meine Hoffnung auf ihn.

19. Sprich das Anfangswort זֵכֶר und fasse dies als st. constr. und Subjekt zu לענה וראש. Ersteres bezeichnet aber hier nicht die Erinnerung an die Vergangenheit, sondern den Gedanken an etwas Gegenwärtiges. Auch für ומרודי ist ומרוּדַי oder ומרוּדַי zu sprechen und darüber zu 1, 7 zu vergleichen. Danach heisst der Satz, der Gedanke an mein Elend und meine Irrsale ist mir Wermut und Gift; sieh die folgende Bemerkung.

20. Hier wird der Gedanke des vorherg. Verses fortgesetzt, und die Art, wie dies geschieht, zeigt, dass unsere Fassung dort die richtige ist.

21. זאת weist auf den Gedanken von V. 22 hin; sieh die folgende Bemerkung.

22. Hier ist die Konstruktion, weil sie echt hebräisch ist, verkannt worden. כי wird nämlich von den Erklärern beidemal

*) Denn auch in der Wendung הרפה מן ist der Sing. oder Pl. von יד mit Suff. als Objekt des Verbums hinzuzudenken; vgl. Jos. 10, 6.

entweder ignoriert oder durch „ja“ wiedergegeben, was aber falsch ist. Denn, wie schon oben bemerkt, entfalten diese Sätze den Sinn des vorhergehenden זאת, sind also Objektsätze und müssen als solche mit כי eingeleitet werden. Im ersten dieser Objektsätze ist aber das Subjekt in echt hebräischer Weise des Nachdrucks halber vor כי gesetzt; sieh zu Gen. 1, 4. Für תמנו ist mit allen Neuern nach Syr. תַּמּוּ zu lesen. Will man nun in der Uebersetzung dieses und des vorherg. Verses die hebräische Satzordnung beibehalten, so muss sie also lauten: Dies bedenk' ich und schöpfe daraus Hoffnung, dass JHVHs Huld noch nicht aus, sein Erbarmen nicht erschöpft ist.

23. Das Subjekt zu חדשים ist aus חסדי יהוה und רחמיו im vorherg. Verse zu entnehmen. Das Hinzudenken dieser Ausdrücke genügt für den hebräischen Ryhtmus vollkommen. Andere, die an ein hebräisches Metrum im engern Sinne glauben, nehmen hier Emendationen vor; vgl. Budde und Löhr.

26. טוב bildet ein weiteres Prädikat zu יהוה in V. 24, für das undeutbare ויחיל ודומם aber ist לְמְיַחֲלֵי דוּמָם zu lesen und über die Verbindung des Partizips mit dem Adverb 1 K 2, 31 דְּמֵי חִנָּם zu vergleichen. Danach ist der Sinn hier: er — JHVH — ist gut gegen die, die still auf die Hilfe JHVHs hoffen. לתשועת יהוה statt לתשועתו kann nicht befremden, namentlich da JHVH als Subjekt im Satze nicht genannt, sondern hinzuzudenken ist.

27. Hier ist טוב Perf., und das in der Verbalform enthaltene Pronomen der dritten Person antizipiert den folgenden mit כי eingeleiteten Satz. Diese Konstruktion, die nur bei טוב vorkommt und sich meistens in den Hagiographen findet — vgl. 2 Sam. 18, 3. Hi. 10, 3. 13, 9 und Ruth 2, 22 — ist sehr spät. Für לַגֶּבֶר ist לְגֶבֶר zu sprechen und V. 35. 39. zu vergleichen. An allen drei Stellen steht dieses Substantiv, wie in der Prosa איש, für das unbestimmte persönliche Fürwort „man“, „einer“, und darf daher den Artikel nicht haben.

33. ענה מלבו ist unhebräisch, denn die Bedeutung „Lust“ ist für לב von den Erklärern ad hoc erfunden. Man ändere מלבו in מַלְכּוֹ = sein, das heisst JHVHs, König und vergleiche darüber Ps. 2, 6. Der Ausdruck ist Objekt zu ענה. Aber auch ויגה בני hat man in וַיִּגַּשׂ בְּנוֹ zu emendieren. איש endlich heisst nach der Bemerkung zu Lev. 7, 8 ein anderer, d. i., einer, der nicht JHVHs König ist. Gemeint ist der damalige heidnische Oberherr Palästinas.

34. Dieser Satz ist von ענה und ויגש im vorhergehenden Verse abhängig, denn der Sinn dieser beiden Verse ist:

Er kann nicht seinen König gedemütigt
und einen andern zu unserm Zwingherrn gemacht haben
zu dem Zwecke, dass dieser mit Füssen trete
alle Gefangenen des Landes.

35. Auch dieser Vers bildet einen Absichtssatz, der sich an das Vorhergehende anschliesst. Ueber גבר sieh zu V. 27.

36. Fasse אדם wie גבר im vorherg. Verse. ראה aber hat an dieser Stelle eine Bedeutung, in der dies Verbum im A. T. sonst nicht vorkommt, wohl aber in der Mischna. Das fragliche Verbum heisst nämlich hier für richtig finden; vgl. z. B. Kethuboth 13,3ff. רואה אני את דברי ארמון ich halte Admons Ansicht für richtig. Danach ist der Sinn unseres Verses der:

dass man einem sein Recht nimmt,
das kann der Herr nicht billigen.

37. ארני לא צוה bildet einen Umstandssatz, aber dessen lose Anreihung ist eine poetische Lizenz, denn in der Prosa kann sich ein verneinter Umstandssatz nach einer früheren Bemerkung nur dann ohne Waw anreihen, wenn die Negation an der Spitze steht, nicht aber wo das Subjekt vorangeht, wie hier.

38. Wegen der vorherg. Frage erblicken die Erklärer auch hier eine Frage, aber auf eine solche deutet im Satze nichts hin. Tatsächlich fängt mit diesem Verse ein neuer Gedankengang an, der sich bis Ende V. 41 erstreckt. Aber der Text ist verderbt; der Ausdruck הרעות והטוב kann nicht richtig sein. Denn, von dem Sing. masc. von הטוב neben הרעות abgesehen, geht sonst, wenn „gut“ und „bös“ zusammen erwähnt werden, in der klassischen Sprache ersteres voran.*) Nur in der Verbindung שלם רעה תחת טובה weicht die Ordnung ab, doch auch da nicht immer; vgl. Jer. 18, 20. Statt הרעות והטוב ist הָרֵעַ אֶת הטוב zu lesen und den Inf. als Subjekt zu תצא zu fassen. Das Genus des letzteren erklärt sich aus der Beschaffenheit seines Subjekts; vgl. z. B. Jer. 2, 17. Ueber Hiph. von רעע mit dem Acc. der Person vgl. Num. 16,15. 1 Sam. 25,34. Micha 4,6 und über den Gebrauch dieses Verbums speziell von der Bedrückung eines Volkes Deut. 26, 6. Danach versteht es sich von selbst, dass טוב hier persönlich zu fassen ist. טוב ist hier wie in der Sprache der Mischna Bezeichnung für den Frommen. Nach dem Gesagten ist der Sinn unseres Verses:

---

*) Im allgemeinen bildet meines Wissens 2 Sam. 18,22 die einzige Ausnahme von der Regel.

Aus dem Munde des Höchsten kann nicht kommen der Befehl, den Frommen ein Leid anzutun.

Und nach diesem Grundsatz wird stillschweigend aus der gegenwärtigen von JHVH geduldeten Bedrückung des jüdischen Volkes der Schluss gezogen, dass dasselbe schwer gesündigt haben muss; vgl. V. 40.

39. Mit מה, wenn dies hier nicht geradezu verneinend ist, wird eine rhetorische Frage eingeleitet, die virtuell eine Verneinung ist. Für יתאונן ist entschieden יִתְבּוֹנֵן zu lesen. Nur bei dieser Lesart kommt das folgende חי zu seinem Rechte, denn der Sinn ist: der Mensch, von den Begierden und Genüssen des Lebens hingerissen, kann auf seine Sünden nicht achten. Danach schliesst sich das Folgende sehr passend an. Ueber התבונן mit על der Sache vgl. Ps. 37, 10 und Hi. 31, 1.

41. Ueber נשא לבבנו sieh die Schlussbemerkung zu Gen. 39, 15. Das Verbum sollte hier, wie sämtliche Verben im vorhergehenden Verse, im Voluntativ stehen, aber dieser war von נשא ebensowenig im Gebrauch wie von מצא, קרא *) und den anderen Verben ל"א mit Ausnahme von בוא und יצא. **) Ueber אמלאה, Ez. 26, 2, sieh zu jener Stelle. Statt אֶל ist וָאֵל zu lesen und dieses nach der Bemerkung zu 2 Sam. 24, 14 im Sinne von „lieber als“ zu fassen. Andere lesen ולא, allein, abgesehen davon, dass aus diesem die Recepta nicht so leicht entstehen konnte wie aus jenem, hat man hier hinter der Negation נִשָּׂא zu supplizieren, und da dies, wie bereits gesagt für den Voluntativ steht, ist nur אל, nicht לא, als Negation korrekt.

43. סכתה passt im folgenden Verse, aber nicht hier. Vielleicht ist statt dessen zu lesen סַבּוֹתָה = du hast dich umgewendet.

47. Wegen des Artikels bei שאת und שבר im Unterschied von פחד und פחת, die undeterminiert sind, müssen erstere als Subjekt und letztere als Prädikat gefasst werden. Danach ist hier gesagt, dass das jüdische Volk infolge der grossen Kalamität, des Verlustes der nationalen Selbständigkeit, Gefahren seitens der kleinen Nachbarvölker ausgesetzt ist, was im Buche Nehemia mehrfach bestätigt

---

*) Dies scheint der Massora bewusst gewesen zu sein, weshalb sie 1 Sam. 28, 15 ואקראה, das wahrscheinlich Schreibfehler ist, וָאֶקְרָאֶה vokalisiert, um durch die anomale Vokalisation ihren Zweifel anzudeuten.

**) Von יצא findet sich der Voluntativ nur Neh. 2, 13 und 2 Chr. 1, 10 und diese beiden Beispiele zeigen, wie spät dessen Gebrauch ist.

wird. Wegen dieses Gedankens heisst es im vorhergehenden Verse all unsere Feinde.

51. Hier ist der Sinn nicht klar und der Text wahrscheinlich stark entstellt. עירי ist in diesem Zusammenhang vollends unmöglich.

53. Ueber וידו sieh zu Joel 4, 3. Für בי ist entschieden בו zu lesen und das Suff. auf בור zu beziehen. In die Grube, in der man sich nach dem Bilde das jüdische Volk zu denken hat, warfen die Feinde Steine.

56. העלים kommt sonst mit Bezug auf das Ohr nirgends vor. Dazu kommt noch, dass die Konstruktion von העלים mit ל unhebräisch ist. Aus diesen Gründen muss man das Athnach bei תעלם setzen und dieses nach Ps. 10, 1 absolut fassen. Vor אזנך ist הַטֵּה hinzuzudenken. לרוחתי endlich ist zu streichen.

57. Hier und im folgenden Verse ist die Rede von dem ehemaligen huldvollen Verhalten JHVHs gegen sein Volk.

63. שבתם וקימתם, das nach einer früheren Bemerkung so viel ist wie „wenn sie müssig sind oder an Geschäfte gehen", steht im Acc. der Zeit, während הביטה absolut und interjektional gebraucht ist.

65. תאלתך ist für etwas anderes verschrieben, und das Ursprüngliche lässt sich nicht mehr ermitteln. LXX und Vulg. bringen dafür תְּלָאָתְךָ zum Ausdruck, doch passt dies in den Zusammenhang nicht. Ueber מתחת sieh zu Ez. 46, 23. Die Verbindung שְׁמֵי יהוה kommt sonst nirgends vor und ist auch an sich in einer Anrede an JHVH sehr befremdend. Vielleicht hat man שָׁמַי zu sprechen und יהוה als Vokativ zu fassen. Eines Volkes Himmel ist der Himmel seines Landes; vgl. Deut. 28, 23. Danach hätte man hier an innere jüdische oder heidnische Feinde der Gemeinde zu denken.

IV.

1. יועם wird verschieden kombiniert, und dessen Bedeutung ist nach manchen Erklärern „verdunkelt sein", nach andern „gemein werden", aber keines der beiden passt sonderlich in diesen Zusammenhang. Mir scheint, dass dafür יִזָּעֵם zu lesen ist. Niph. von זעם findet sich Pr. 25, 23, wenn auch in einem andern als in dem hier erforderlichen Sinne, welcher letzterer wäre „verwünscht sein"; vgl. Micha 6, 10. Dem entsprechend müsste man auch יִשָּׂנֵא nach Pr. 14, 17. 20 in יִשָּׂנֵא ändern. אבני קדש kann wegen seiner Indeterminaiton von den Trümmern des Tempels zu Jerusalem nicht ver-

standen werden. Ausserdem wäre es unbegreiflich, wie die Tempeltrümmer an alle Strassenecken der Stadt kamen. Der fragliche Ausdruck kann nur heissen: Steine, wie sie für den Bau eines Tempels verwendet werden, d. i. ausgezeichnete Bausteine. Der Ausdruck erklärt sich daraus, dass dem jüdischen Volke sein Tempel das schönste Gebäude war, das es kannte, und dessen Baumaterial das beste, das man sich denken konnte. Doch ist das Ganze nur bildlich zu verstehen; sieh die folgende Bemerkung.

2. Hier wird das vorherg. Bild erklärt. Mit הכתם הטוב, הזהב und אבני קדש im vorherg. Verse sind also die בני ציון gemeint. Unter בני hat man, wie V. 3 zeigt, die kleinen Kinder zu verstehen. Diese wurden während der Belagerung der Stadt von den Müttern, die der Krieg irgendwie in Anspruch nahm, vernachlässigt und lagen an allen Strassenecken, vgl. V. 8. Die kleinen Kinder des עַם קָדוֹשׁ werden, sehr treffend Bausteine eines Heiligtums genannt.

3. Für das ohne Verbindung mit einem Verbum ungrammatische לאכזר ist לא אכזר zu lesen. Nachdem ein Aleph durch Haplographie verloren ging, wurde aus den zwei Wörtern eins. Demgemäss ist der Sinn der:

Mein Volk, sonst keineswegs grausam,
benahm sich wie die Straussbenne in der Wüste.

Die Versicherung, dass das jüdische Volk gegen seine Kinder nicht grausam sein kann von Natur wie die Straussbenne, ist hier gegeben, weil daraus der Schluss gezogen werden soll, dass die gleich darauf beschriebene Härte der Eltern gegen ihre Kinder nur ihrer eigenen äussersten Not zuzuschreiben ist.

5. Für למעדנים, das, namentlich in der Poesie, harsch ist, liest man wohl besser לָמוֹ עֲדָנִים. Andere lesen לחם עֲדָנִים, aber ו konnte beim Abschreiben leichter übersehen werden als ה.

6. Die Konjunktion bei ויגדל ist nicht begründend, sondern entspricht dem arab. ف, womit ein logischer Schluss eingeleitet wird. Aus dem im Vorhergehenden geschilderten Zustand des Elends des jüdischen Volkes wird geschlossen, dass dasselbe sehr sündig, ja noch sündiger als Sodom sein muss. In dem Vergleiche des Schicksals von Jerusalem mit dem Sodoms kommt besonders in Betracht, dass Sodom, im Unterschied von Jerusalem, durch die himmlischen Mächte zerstört wurde, deren kein Mensch sich erwehren kann, und dass es in einem Augenblick seinen Untergang fand, ohne viel zu leiden. Ueber letztern Punkt vgl. Hi. 21, 13. חלו kommt von חול. Dieses wird in der Mischna gebraucht von

einer Feier mit Bezug auf den Tag, auf den sie fällt; vgl. z. B. Megilla 1, 2. Hier aber ist das Verbum von der Hand gebraucht im Sinne von „angelegt werden“. Ueber nacktes ידים = Menschenhände, als Gegensatz zu „himmlische Mächte“ vgl. Dan. 2, 34. 45.

7. נזיריה ist schwerlich richtig überliefert. Gewöhnlich fasst man den Ausdruck nach Gen. 49, 26 und Deut. 33, 16 im Sinne von „ihre Fürsten“, allein nach V. 9 ist der in V. 8 beschriebene Zustand die Folge des Verhungerns, was bei Fürsten kaum denkbar ist. Man hat daher statt dessen mit andern נְעָרֶיהָ zu lesen, darunter aber nicht mit ihnen Jünglinge, sondern Kindlein zu verstehen. Nur auf letztere passt die unmittelbar darauf folgende Beschreibung des Körpers — vgl. 2 K. 5, 14 — wie auch V. 8 בחוצות; sieh V. 4 f. und zu V. 2. An אדמו עצם dagegen ist nichts zu ändern. Das Substantiv, das im Acc. der nähern Beziehung steht, braucht nicht Knochen zu heissen, sondern kann auch sehr gut „Körper“, „Leib“ bedeuten. גזרתם ist für ein anderes, nicht mehr zu ermittelndes Wort verschrieben. Die Recepta könnte höchstens die Taille bezeichnen, was aber hier, wo man etwas, das auf Farbe Bezug hat, erwarten muss, nicht passt. Ueber נעריה vgl. Ex. 2, 6.

8. צפר heisst nicht sich zusammenziehen, wie die Wörterbücher angeben, sondern erstarren; vgl. Jeruschalmi Jebamoth Kap. 16, Hal. 3 gegen Ende. Nur dazu passt auch יבש היה כעץ als Parallele.

9. טוב מן ist hier in der späteren in Koheleth fast ausschliesslichen Bedeutung „besser daran sein“ gebraucht. Danach kann aber hier von Erschlagenen und Verhungerten nicht die Rede sein, denn nach der Ansicht unseres Dichters, dem der Tod als das Ende alles Daseins galt, musste ein Toter ebenso daran sein wie ein anderer, und darum kann hier חללי חרב nur Verwundete und חללי רעב nur Verhungernde bezeichnen. Die allgemeine Verkennung des Sinnes dieser beiden Ausdrücke hat auch für die Erklärung des zweiten Halbverses den Gesichtspunkt verrückt, wozu allerdings ein leichter Schreibfehler das seine beigetragen hat. Denn הם bezieht sich nicht auf חללי רעב, sondern auf חללי חרב, das Subjekt, für יזובו hat man יִזּוֹנוּ, Imperf. Niph. von זון, zu lesen und mit diesem Verbum מתנובות שדי zu verbinden. Wenn man nun noch erwägt, dass man sich die חללי חרב im Freien in der Nähe der Stadt, wo sie während der Belagerung bei einem Ausfall verwundet wurden, die חללי רעב aber in der an Mangel der

Lebensmittel leidenden Stadt zu denken hat, so ergibt sich für das Ganze der Sinn wie folgt:

Besser daran waren die vom Schwerte Getroffenen
als die vom Hunger Gemarterten;
denn jene, verwundet wie sie waren, konnten sich nähren
von den Früchten im Felde.

„Aus Mangel an Früchten" kann מתנובת שדי nicht heissen; dafür ist מן unhebräisch. Andere, die הם auf חללי רעב beziehen und מתנובות שדי mit מדקרים verbinden, übersetzen מדקרים וגו' „durchbohrt vom Mangel an Früchten des Feldes", allein vom Bizarren der Ausdrucksweise und von andern sprachlichen Bedenken abgesehen, kommt שדי danach nicht zu seinem Rechte. Bei unserer Fassung aber ist dieser Ausdruck gewählt, weil תנובות שדי Früchte bedeutet, die noch auf dem Felde sind, worauf es hier ankommt, während פרי אדמה oder dergleichen Feldfrüchte schlechtweg bezeichnen würde, gleichviel ob sich solche noch im Felde oder bereits im Speicher befinden. — Nebenbei sei gesagt, שדי gehört zu einer Reihe von Substantiven, die weder mit dem Artikel noch sonstwie determiniert vorkommen.

10. Für לברות ist nach Ps. 69, 22 לְבָרוּת zu sprechen. LXX gibt לברות durch εἰς βρῶσιν wieder, und ihr folgen die meisten der Neuern. Löhr, nach dessen Ansicht למו ganz und gar nicht auf die נשים gehen kann (einen Grund dafür gibt er aber wohlweislich nicht an), liest היו לברות למו, und das übersetzt er: sie, die Weiber, wurden zu Essenden sie (die Kinder)! Man geht hier irre, indem man annimmt, dass hier vom Essen schlechtweg die Rede ist, denn der Zusatz בשבר בת עמי zeigt unverkennbar, dass es sich speziell um das Trauer- oder Kondolenzmahl handelt, dessen Verzehrung 2 Sam. 3, 35 und auch sonst durch ברה ausgedrückt ist. Danach liegt hier in den Worten eine grauenhafte Selbstironie: die jüdischen Mütter verzehren ihre Kinder als Trauermahl beim Untergang ihres Volkes. Das Trauermahl wurde sonst von Freunden des Leidtragenden bereitet — vgl. zu Ez. 24, 17 — was aber bei dieser Gelegenheit nicht anging. Aber die andere, nur aus dem Talmud bekannte Forderung, nämlich die, dass die Kosten des Trauermahls von andern als dem Leidtragenden bestritten werden — vgl. Moëd Katan 27a — erfüllten die unglücklichen Mütter. Denn im A. T. sind Kinder, als Wertgegenstände betrachtet, Eigentum des Vaters, nicht der Mutter, weshalb sie nur von jenem und nicht von dieser verkauft werden durften, und weshalb bei Schä-

digung der Kinder und im Falle einer verführten Tochter das Strafgeld nicht der Mutter, sondern dem Vater zufiel; sieh Ex. 21, 7. 22 und 22, 16.

12. Hier haben wir die Begründung des Gedankens von V. 11. Jerusalem sei unüberwindlich gewesen, wofür es auch allgemein gegolten habe; darum könne sein Untergang nur dem Zorn JHVHs zugeschrieben werden. Die Ursache dieses Zorns ist im folgenden Verse angegeben.

13. Das Subjekt zu נעו ist aus נביאיה und כהניה im vorherg. Verse zu entnehmen. Das Verbum heisst hier nicht taumeln, sondern einfach umherziehen. עורים ist aus עֲרוּמִּים verderbt. Die Fassung der Recepta im Sinne von „blind in der Leidenschaft, Blut zu vergiessen“ oder „blind durch den Rausch der befriedigten Leidenschaft, Blut zu vergiessen“ setzt zu moderne Phraseologie voraus. V. b. gibt, wie gleich erhellen wird, den Grund an, warum die Propheten und Priester nackt in den Strassen herumgingen. בלא mit folgendem Imperf. findet sich nur hier, und die Verbindung ist hier nicht unkorrekt, weil das Verbum in der dritten Person ist. Denn beim Imperf. sowohl wie beim Perf. ist die Verbalform für die dritte Person ursprünglich und eigentlich ein Substantiv; sieh zu Gen. 21, 3. Für יִגְּעוּ aber hat man entschieden יִגְעוּ, von יגע, zu lesen. An die falsche Vokalisierung dieses Wortes ist das unzweifelhafte תִּגְּעוּ im folg. Verse schuld. Danach ist der Sinn hier der: Die vom vergossenen Blute bis auf die Haut durchnässten Propheten und Priester zogen nackt in den Strassen umher, weil ihnen ihre vom Blut stark durchtränkten Kleider bei der Bewegung zu beschwerlich gewesen wären; sieh zu Jes. 63, 1. Wörtlich ist V. b = weil sie sich mit ihren Kleidern nicht abmühen konnten. Vom Kommen anderer in Berührung mit den Kleidern der Genannten kann hier die Rede nicht sein, weil nach den Gesetzen über levitische Reinheit nur die Berührung des Körpers eines Unreinen verunreinigt, nicht die Berührung der Kleider an demselben; vgl. Lev. 15, 11. 19. Num. 19, 16. 22.

15. למו ist dat. ethicus. Die Fassung von קראו למו im Sinne von „man rief vor ihnen“ ist deshalb falsch, weil nicht andere, sondern der Unreine selber טמא zu rufen hatte; sieh Lev. 13, 45. Die mörderischen und von vergossenem Blute befleckten Propheten und Priester selber riefen also den Passanten die Warnung zu. Die Ironie ist exquisit. Männer, die sich aus Mord nichts machten, sind für die levitische Reinheit in der Gemeinde besorgt! Dass

unser Text die Sache nicht übertreibt, zeigen mehrere Stellen im Talmud, wovon ich hier nur zweie anführen will.

„Nach dem schriftlichen Gesetze“, heisst es Chullin 122 a, „ist die gegerbte Menschenhaut*) levitisch rein, aber die Rabbinen haben solche für unrein erklärt, damit sich nicht jemand aus seines Vaters Haut eine Decke mache.“ Danach konnte man selbst bei einem, der aller menschlichen Gefühle bar war, auf skrupulöse Beobachtung der Gesetze über levitische Reinheit rechnen. Ferner, nach der Mischna mussten die Priester, um ein gewisses Privilegium im Dienste am Altar zu erlangen, um die Wette laufen; vgl. Joma 2, 1. In einem solchen Wettlauf soll es nach Tosifta Joma Kap. 1 einmal vorgekommen sein, dass ein Priester den andern erstach, und als der Vater des Sterbenden kam und ihn noch zuckend fand, hätte er, statt aller Klage über den Verlust des Sohnes, Gott gedankt, dass das vor dem Tode des jungen Mannes herausgezogene Messer des Heiligtums nicht levitisch unrein wurde! **)

Im zweiten Halbvers ist נָצוּ zu ändern in נִצּוּ = sie rauften sich, liessen sich in Schlägereien ein; vgl. zu Ex. 2, 13. Der Rest des Verses ist derart entstellt, dass ich jeden Versuch zur Ermittelung des ursprünglichen Textes für vergeblich halte. Manche Erklärer streichen אמרו בגוים und fassen לא יוסיפו לגור im Sinne von „sie sollen nicht ferner weilen“, welche Fassung aber sprachlich nicht zulässig ist, weil das Wohnen in der Heimat durch גור nicht ausgedrückt werden kann; sieh zu Ri. 17, 7.

16. פני יהוה kann nicht heissen JHVHs Zornblick, wie man den Ausdruck wiederzugeben pflegt, und mit חִלְּקָם ist in diesem Zusammenhang nichts anzufangen. Die Ausleger fassen dieses Verbum hier im Sinne „zerstreuen“, aber danach vermisst man das bei solchen Ausdrücken übliche בגוים als Komplement. Auch an sich

---

*) Die Voraussetzung der gegerbten Menschenhaut kann nicht wunder nehmen, denn in Meudon, in Frankreich, gab es während der grossen französischen Revolution eine Gerberei für Menschenhäute.

**) Jüdische Leser dürfte es interessieren zu wissen, dass in der Gemara Joma 23 a die Worte הרי הוא כפרתכם, womit der Vater des ermordeten Priesters die jammernden Zuschauer zu beruhigen suchte, nicht richtig überliefert sind. Statt הרי הוא muss es nämlich, wie an drei oder vier andern Stellen in derselben Verbindung, הריני heissen. Denn die Formel entspricht dem arabischen جُعِلْتُ فِدَاكَ, und in diesem ist das Verbum stets in der ersten Person. Man kann daher so etwas nur von sich selbst, nicht von einem andern sagen.

ist es mehr als zweifelhaft, ob חלק die genannte Bedeutung haben kann. Der Hinweis auf Gen. 49, 7 trifft nicht zu. Denn dort ist von den beiden Stämmen Simeon und Levi die Rede, und mit Bezug auf erstern, der sich schon früh unter den andern Stämmen Israels verlor, heisst es אפיצם, und mit Bezug auf letztern, dem nach dem Pentateuch jeder der andern Stämme nach Massgabe seines mehr oder minder umfangreichen Gebiets eine Anzahl Wohnstädte abgeben musste — vgl. Num. 35, 8 — ist חלק gebraucht, wobei eigentlich der Begriff „teilen" zur Geltung kommt. LXX sprach richtig חֶלְקָם von חֵלֶק, doch verstanden die alten Uebersetzer zu wenig Hebräisch, um mit dieser Lesart etwas Vernünftiges anfangen zu können. Tatsächlich liegt hier die bekannte, der hebräischen Sprache eigene, Konstruktion vor, wobei ein durch einen Relativsatz näher beschriebenes Substantiv im st. constr. mit demselben verbunden wird. Denn יהוה חלקם bildet einen auf פני bezüglichen Relativsatz, und auch das Suff. in להביטם geht auf dieses Nomen. Erwägt man nun noch, dass JHVH Num. 18, 20 speziell das Teil der hier unmittelbar vorher getadelten Priester sich nennt, so ergibt sich für V. a der Sinn wie folgt:

Das Antlitz derer, deren Teil JHVH ist,
sieht er nicht mehr an.

Im zweiten Halbvers sind beide Verba nach dem Vorgang Dysernicks im Sing. herzustellen und JHVH als Subjekt dazu zu fassen. Auch statt וזקנים hat man mit andern nach LXX נביאים zu lesen, das allein in den Zusammenhang passt. Die Priester kommen hier zuerst, weil sie in V. 13 die Letztgenannten sind; sieh zu Gen. 4, 2 und Ex. 6, 26.

17. Statt עודינו liest Klostermann עֻדְנָה und Dysernick sogar עד מה, doch ist beides unnötig, aber das Jod, dessen Vorhandensein durch das Vorkommen desselben Buchstaben im unmittelbar darauf folgenden Worte und ebenfalls vor der Endung ה erklärlich ist, muss gestrichen werden. Ob man dann עוֹדֵנוּ oder nach Analogie von מִמֶּנּוּ, in der Bedeutung „von uns" עוֹדֶנּוּ zu lesen hat, ist eine andere Frage. 2 Chr. 14, 6, ausser hier das einzige Beispiel von עוד mit Suff. der ersten Person Pl., spricht für letzteres. Ferner hat man הַכֹּל zu sprechen, dies zum Folgenden zu ziehen und בצפיתנו in צְפוּתֵנוּ zu ändern. הכל צפותנו bildet einen Satz für sich. Ein Substantiv צְפִיָּה gibt es nicht; eine solche Form kennt die hebräische Nominalbildung nicht. Danach ist der Sinn hier der:

Noch sehen wir uns nach Hilfe die Augen aus dem Kopfe,
vergeblich ist unser Ausschauen;
wir hofften auf ein Volk, das nicht hilft.

18. צדו ist in צָרוּ zu ändern und darüber Pr. 4, 12 zu vergleichen. Für diese Emendation spricht ברחבתינו, dessen Begriff mit dem Begriff des Verbums kontrastiert. Denn der Sinn ist: sogar in dem von seiner Weite רחוב benannten freien Platz, wo man sonst tüchtig ausgreifen und dahinschreiten kann, sind unsere Schritte beengt; sieh zu Jes. 59, 14. Im zweiten Halbvers ist das erste קצנו schwerlich richtig. Ich vermute statt dessen nach Jer. 46, 20 קָרְצֵנוּ, aus dem unter dem Banne des Schlusswortes die Recepta leicht entstehen konnte. Danach müsste aber קֶרֶץ die von alters her dafür angenommene Bedeutung „Untergang" haben und nicht „Bremse" heissen wie die Neuern haben wollen.

21. Für בארץ עוץ ist בְּאֶרֶץ עוֹד zu lesen. Edom wird danach angeredet als Volk, das noch im Besitze seines Landes ist, und unter dem ihm gedrohten Kelch hat man das Exil zu verstehen. Am Schluss ist ותתערי in וְתִתָּעִי, Niph. von תעה, zu ändern und dessen Gebrauch in ähnlicher Verbindung Jes. 19, 14 zu vergleichen.

22. Das Subjekt zu יוסיף ist aus dem vorherg. עונך zu entnehmen und להגלותך in לְהַגְלוֹת zu ändern; vgl. Hos. 7, 1. Danach ist der Sinn von V. a der:

Getilgt ist deine Schuld, Tochter Zion,
sie wird nicht wieder zu Tage kommen.

Diesem entgegengesetzt ist גלה על חטאתיך in V. b. Ueber letzteres sieh zu 2, 14. Hier kann die Wendung keinen anderen als den dort angegebenen Sinn haben, weil sonst dieser Satz vor und nicht nach פקד עונך וגו' kommen müsste.

V.

3. Das Kethib אין ist vorzuziehen, denn besonders bei epexegetischen Sätzen mit dieser Negation an der Spitze fehlt die Konjunktion; vgl. Gen. 11, 30. Ex. 21, 11. Deut. 4, 35 und 1 K. 3, 18. Selbstredend liegt hier ein Bild vor, doch ist weder unter אב der König oder Gott, noch sind unter אמתינו die Städte Judas zu verstehen. Gemeint ist einfach: wir sind hilflos wie Waisen und Witwen. Statt נָשֵׁינוּ heisst es אמתינו, weil ersteres mit Bezug auf den Redenden, der doch am Leben sein muss, sachlich nicht passen würde. Dass die Gemeinde es ist, die hier redet, ändert

für den Hebräer die Sache nicht; so peinlich ist er in solchen Punkten.

4. Das Suff. in מימנו und עצינו ist besitzanzeigend im strengsten Sinne des Wortes. Denn, versteht man dieses Suff. dahin, dass die genannten Ausdrücke so viel sind wie: das Wasser, resp. das Holz, das wir verbrauchen, so ist die Klage nichtssagend, weil jeder das zum Leben Nötige kaufen muss, wenn er es nicht besitzt. Aber sehr schlimm daran ist ein Volk, welche das Wasser und das Holz, worauf es ein Eigentumsrecht hat, von einer bedrückenden Oberherrschaft durch Steuer oder sonstwie sich zu erkaufen gezwungen ist; sieh die folgende Bemerkung.

5. Hier ist der Text total verderbt. Für צוארנו hat man אַרְצֵנוּ, wie auch יְגָעֵנוּ für יגענו und הֻנַּח für הונח zu lesen. Sonach erhält man den Sinn:

In unserem eigenen Lande werden wir verfolgt;
was wir uns mühsam erworben, lässt man uns nicht.

Ueber על ארצנו vgl. Num. 13, 18. Ein dem Hiph. הֵנִיחַ entsprechendes Hoph. ist mehr als zweifelhaft — denn die Zwitterform Sach. 5, 11 kann nichts beweisen — dagegen steht das Hoph. von נוח mit Dag. forte durch Ez. 41, 9. 11 fest. Was die Massora hier bietet ist entschieden unhebräisch.

9. Statt חֶרֶב wollen Matthes und Dysernick חֹרֶב lesen, aber danach wäre mit בנפשנו viel zu viel gesagt.

10. Für עורנו ist mit andern, dem darauf bezüglichen Verbum entsprechend, עוֹרֵינוּ zu schreiben. Der Pl. von עוֹר ist zwar sonst überall עוֹרוֹת, doch bezeichnet letzteres stets abgeschundene Häute, die aber hier nicht gemeint sind. Dies erklärt die abweichende Pluralbildung des Nomens. עורינו ist = unsere Glieder.

11. Dem בתולת gegenübergestellt, bezeichnet נשים hier Ehefrauen. Danach zogen die Feinde im allgemeinen Jungfrauen vor, aber im Unterschied von den Provinzstädten liefen ihnen in Jerusalem auch Ehefrauen unter, weil die Frauen der Hauptstadt ebenso wie die Mädchen jugendlich gekleidet und darum von diesen nicht zu unterscheiden waren.

13. Das Schlusswort ist wahrscheinlich כַּשָּׁלוּ zu sprechen. Jedenfalls aber hat כשל, wie es hier vorkommt, mit dem gleichlautenden Verbum, das straucheln bedeutet, nichts zu tun, sondern ist von כַּשִּׁיל denominiert und heisst die Axt anlegen an, fällen. Stämme fällen ist eine schwere Arbeit und darum eine, welche dem Mahlen, von dem im ersten Gliede die Rede ist, besser

entspricht. Das Brennholz, das die Jünglinge getragen und unter dessen Last gestrauchelt hätten, müsste nach der Schlussbemerkung zu Ex. 9, 31 durch den Plural von עץ ausgedrückt sein; vgl. Gen. 22, 7. Num. 15, 32. Jos. 9, 21. 1 K. 17, 10 und Pr. 26, 20. Ausserdem bezeichnet ב in Verbindung mit כשל, wenn dies im gewöhnlichen Sinne gebraucht ist, immer nur das Hindernis im Wege, worüber man stolpert, aber nicht die Last, unter der man fällt oder zusammenbricht. Das Fällen von Baumstämmen war für die Israeliten nicht nur zur Zeit Salomos, sondern auch mehrere Jahrhunderte später etwas, das sie nicht gut fertig brachten; vgl. 1 Kön. 5, 20 und Esra 3, 7. Eine derartige Unfähigkeit bei einem ganzen Volke hat aber in der Regel ihren Grund in einer innerlichen Abneigung vor der betreffenden Beschäftigung, und deshalb mochten die Juden den Zwang zum Holzfällen um so schwerer empfinden.

14. מנגינתם erscheint mir sehr zweifelhaft, denn man erwartet statt dessen, dem משער in der Parallele entsprechend, die Nennung eines Aufenthaltsorts der Jünglinge. Vielleicht hat man מִן גַּנּוֹתָם zu lesen. Gemeint wären Lustgärten, in denen die Jünglinge Spiele aufzuführen pflegten.

17. היה wird besser gestrichen. Das Wort ist höchst wahrscheinlich durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden.

18. הִלְּכוּ heisst es, nicht הָלְכוּ, weil es hier nicht auf die Fortbewegung, sondern lediglich auf die Bewegung innerhalb des genannten Ortes ankommt; sieh zu Gen. 5, 22.

19. תשב heisst hier nach einer früheren Bemerkung einfach: du existierst. Die übliche Fassung des fraglichen Verbums im Sinne von „thronen“ wurde hier durch das folgende כסאך eingegeben, und von hier aus wurde diese Bedeutung auf viele andere Stellen übertragen, darunter auch auf Ps. 102, 13, auf letztere Stelle gegen den Parallelismus.

22. Hier ist der Sinn:

Denn, wolltest du uns gänzlich verwerfen,
du gingest in deinem Zorn gegen uns zu weit.

Die Erklärer fassen כי im Sinne von „oder“ und אם als Fragepartikel, aber beides ist falsch. עד מאד heisst eigentlich bis aufs äusserste, und daraus ergibt sich ungezwungen die in obiger Uebersetzung zum Ausdruck kommende Bedeutung.

Koheleth.

I.

2. אמר ist hier gebraucht vom Motto, das man im Munde führt, wie 1 Sam. 19, 24 und 2 Sam. 5, 8 vom allgemeinen Sprichwort; vgl. zu Am. 1, 2. Der Umstand, dass hier von Koheleth in der dritten Person gesprochen wird, zeigt, dass unser Vers noch zur Ueberschrift gehört; sieh zu 7, 27 und 12, 8.

5. Statt זורח הוא שם ist אֹרַח הַשֶּׁמֶשׁ zu lesen und ארח als st. absol. und Objekt zu שואף zu fassen, während השמש das Subjekt bildet, sodass der Sinn des Satzes ist: und ihrer Stätte zueilend, verschlingt die Sonne die Bahn. Das Bild ist ungefähr wie Hi. 39, 24. Im hebräischen Texte bildet entweder der Satz eine Breviloquenz, oder es verschmilzt שאף mit seinem Objekte zum Ausdruck des Begriffs der schnellen Bewegung, und von diesem hängt אל מקומו ab. Letzteres ist wahrscheinlicher, denn ähnlich ist die Erscheinung bei der Wendung השיב דבר, von der ein Acc. der Person abhängen kann. ארח bringt auch Targum zum Ausdruck, allerdings neben זורח. Targum lagen wohl das eine und das andere als Varianten vor. Ueber die Wiederholung von השמש vgl. V. 6b.

6. Für הולך lies הָלוֹךְ und ebenso וְסָבוֹב statt וסובב, dann verbinde V. a als Umstandssatz mit dem vorherg. Verse. Ferner hat man סובב סבב in סָבִיב סָבִיב zu ändern. Wie man aber an V. b ohne weiteres vorübergehen und sich mit dem Texte zufrieden geben kann, der bei unserem philosophischen Autor den Glauben voraussetzt, dass der Wind stets denselben Lauf hat, ist mir unbegreiflich. Tatsächlich hat man hier הרוח beidemal in הַיָּרֵחַ zu ändern. Der Mond hat seine feste Laufbahn, und nur in Verbindung mit ירח kann הלך gebraucht werden — vgl. Hi. 31, 26 — nicht aber mit Bezug auf רוח. Dass der Mond neben der Sonne genannt wird, ist sehr natürlich, und dass über die Sonne viel mehr gesagt ist

als über den Mond, kann auch nicht wunder nehmen. Ist doch jene die grosse und dieser die kleine Leuchte; vgl. Gen. 1, 16.

7. Das Fliessen eines Stromes ist Ps. 104, 10 durch Piel von הלך, hier aber durch dessen Kal ausgedrückt, weil dort die blosse Bewegung, während an dieser Stelle auch das Ziel in Betracht kommt; sieh zu Gen. 5, 22. Für שם ist vielleicht שָׁמָּה zu lesen, da He durch Haplographie verloren gegangen sein mag. שבים ללכת ist nach einer früheren Bemerkung = sie fahren fort zu fliessen.

8. דברים heisst hier Beispiele, Fälle; vgl. Midrasch rabba zu Deut. Par. I, wo bei der Aufzählung mehrerer Fälle, in denen der rechte Mann das rechte Wort sprach, jeder neue Fall mit דָּבָר אַחֵר eingeleitet wird. Gemeint sind hier Beispiele des ewigen Einerleis, von denen im Vorhergehenden dreie gegeben sind, nämlich der Lauf der Sonne, der Lauf des Mondes und der Lauf der Flüsse. Für יגעים aber hat man sonder Zweifel מְיֻגָּעִים zu lesen; Mem am Anfang ist wegen des Vorhergehenden irrtümlich weggefallen. Dieser Vers bildet sonach den Uebergang zu der umfassenden Behauptung in V. 9. Alle Beispiele vom ewigen Einerlei anzuführen, meint Koheleth, würden den Leser ermüden. Nach der Recepta kann der Satz nur heissen, alle Dinge mühen sich ab, was aber keinen Sinn gibt. Unter איש ist der Autor und unter עין das Auge des Lesers zu verstehen, während man bei און an das Ohr dessen zu denken hat, dem das Gelesene mündlich mitgeteilt würde. דַּבֵּר ist, wie 1 K. 5, 12 und Ps. 18, 1, von der literarischen Komposition gebraucht; sonst würde es פה statt איש heissen. Im zweiten Halbvers ist לא beidemal zu streichen. Das Wörtchen ist hier aus dem vorherg. Satz eingedrungen. Bei gestrichener Negation ist der Sinn von V. b der: das Auge würde, wenn alle Beispiele des ewigen Einerleis gegeben wären, des Lesens überdrüssig und das Ohr von der Mitteilung voll werden, ohne sie ganz aushören zu können.

9. Die Imperff. יהיה und יעשה sind beide im Sinne des Präsens, nicht des Futurums, zu verstehen.

10. Für שיאמר spricht man vielleicht besser שֶׁיֵּאָמֵר. Bei letzterer Aussprache des Verbums wäre der Satz ראה זה חדש Subjekt. עולמים sind Generationen, eigentlich Zeitperioden; vgl. Sifrê zu Deut. 25, 5 אחיו שלא היה בעולמו = ein Bruder, der nicht sein Zeitgenosse war. Das darauf folgende היה ist sichtlich unter dem Banne des gleichlautenden vorherg. Wortes für היו verschrieben.

V. b ist = es war bereits da zu einer Zeit, die zu den Zeiten gehört, welche der unsrigen vorangingen. Wegen dieses Sinnes heisst es מלפנינו, mit partitivem מן, sonst würde dafür bloss לפנינו stehen; vgl. V. 16 und 2, 9.

11. Hier werden die Worte von allen Erklärern dahin verstanden, als handelte es sich um die Erinnerung an die Vorfahren, was aber falsch ist, denn dafür wäre זֵכֶר das richtige Wort, nicht זכרון. Ueber 2, 16 sieh zu jener Stelle. Durch זכרון wird unter anderem das geschichtliche Verzeichnis ausgedrückt — vgl. Esther 6, 1 — und diese Bedeutung hat das Nomen hier. Die Präposition bei לראשנים und לאחרנים, wie auch das pleonastische להם, ist das sogenannte ל autoris; vgl. die Ueberschrift vieler Psalmen. Gemeint ist die Autorschaft des in Rede stehenden Verzeichnisses. Das Ganze aber bildet die Begründung der Behauptung im vorherg. Verse, denn der Sinn ist: der Grund, warum manches, das schon da gewesen, uns neu erscheint, liegt darin, dass ein von Zeitgenossen herrührender Bericht über das betreffende Ereignis den späteren Generationen nicht vorliegt, wie denn auch diese einen solchen über das, was sie erlebt, der Nachwelt nicht hinterlassen werden. So kann aber nur der Geist des alten jüdischen Volkes sprechen, für das selbst seine eigene Geschichte nur in ihrer religiös gefärbten Darstellung irgendwelches Interesse besass, das aber für allgemeine Geschichte gar keinen Sinn hatte; sieh K. zu Ps. 90, 4. — Sonach wird hier ein logischer Zusammenhang mit dem Vorhergehenden hergestellt, der bei der allgemein üblichen Fassung fehlt. Dass auch die Punktatoren hier den Sinn verkannten, sieht man aus ihrer Fassung von זכרון in V. a als st. contr., der in Verbindung mit dem ל autoris unkorrekt ist; sieh die Ueberschriften zu Ps. 7 und 145.

12. Der Ausdruck מלך על ישראל ist zu streichen. Dann heisst der Satz einfach: ich, Koheleth, wohnte in Jerusalem; vgl. die Schlussbemerkung zu V. 16. Die Fiktion des königlichen Verfassers zu wiederholen ist hier kein Grund vorhanden; dagegen wird hier der Umstand, dass der Verfasser in Jerusalem wohnte, hervorgehoben, weil dasselbe als Hauptstadt der Mittelpunkt aller geistigen Regsamkeit war und deshalb der geeignete Ort für die von ihm unternommenen Forschungen sein musste.

13. בחכמה ist = an der Hand der Weisheit, seiner eigenen sowohl als auch anderer, die der Verfasser bei seinen Forschungen zu Hilfe zog. Statt השמים ist nach Syr., Targum,

Vulg. und vielen hebräischen Handschriften הַשָּׁמֶשׁ zu lesen. ענין heisst nicht Mühe, sondern etwas, womit man sich befasst, hier speziell Gegenstand der Forschung, Thema. Dem Substantiv liegt also nicht der Begriff „leiden“ zu Grunde, sondern der Begriff „etwas ernstlich betreiben“, den das ihm entsprechende arab. عَنِىَ ausdrückt. Danach ist auch לענות בו zu verstehen und heisst um sich damit zu befassen.

15. מעות ist ein weiteres Prädikat zu הכל im vorherg. Verse, und לא יכול לתקן bildet einen Relativsatz. Aehnlich ist auch der zweite Halbvers zu fassen. Nach der traditionellen Fassung müssten מעות und חסרון als Subjekt den Artikel haben. Ueber לתקן, das trotz seiner aktiven Form passive Bedeutung hat, vgl. 3, 2 ללדת = לְהִוָּלֵד. Dieser Gebrauch des Inf. akt. ist im Arabischen gut klassisch, nicht aber im Hebräischen. חסרון ist = etwas Mangelhaftes, und das darauf bezügliche להמנות heisst eigentlich mitgezählt werden, dann aber annehmbar und befriedigend sein. Der Ausdruck scheint von der kommerziellen Sprache hergenommen zu sein.

16. Statt הגדלתי ist גָּדַלְתִּי zu lesen und 2, 9 zu vergleichen. Dem entsprechend, hat man aber auch והוספתי in וְהוּסַפְתִּי zu ändern. Letzteres heisst, und ich war reich, wörtlich war bereichert worden. Ueber diese Bedeutung unseres Hoph. vgl. das zu Pr. 10, 22 über Hiph. Gesagte. חכמה, das in derselben Verbindung 2, 9 fehlt, ist auch hier zu tilgen. Von der Weisheit ist erst im zweiten Halbvers die Rede. Sein Vorhandensein in V. a verdankt das fragliche Nomen dem Streben, für das fälschlich als Akt. gesprochene הוספתי ein Objekt zu gewinnen. Siegfried, der hier mit dem massoretischen Texe fertig werden zu können glaubt, vergleicht zu הוספתי חכמה 1 K. 10, 7, was er aber nicht getan haben würde, wenn er dort auf den Zusammenhang geachtet hätte. So geht es, wenn man nach der Konkordanz Vergleichungen anstellt. Für על ירושלים ist nach sehr vielen Handschriften בירושלים zu lesen und darüber 2, 7. 9 zu vergleichen. Ersteres sucht die Fiktion des königlichen Verfassers noch festzuhalten, wofür aber kein Grund vorhanden ist; sieh zu V. 12.

17. Hier ist der ganze erste Halbvers unter leichter Variation aus 2, 12 eingedrungen. Man muss schon sehr kurzsichtig sein, um dies nicht zu sehen. Denn im folgenden Verse ist nur von der חכמה und der דעת die Rede, die in V. 16 erwähnt sind; wäre

nun hier V. a, worin zu jenen beiden noch הללות und שכלות hinzugefügt sind, ursprünglich, so müsste im Folgenden auch auf diese irgendwie Bezug genommen werden; sieh zu 2, 12. Andere begnügen sich damit, ודעת in וָדעת zu ändern, allein לדעת דעת ist unhebräisch. רעיון רוח ist mit רעות רוח in V. 14 und sonst in diesem Buche identisch, heisst also wie dieses „eitles Streben“. Gedanke bedeutet רעיון bei Koheleth niemals (gegen Leimdörfer).

18. Das Imperf. יוסיף ist beidemal substantivisch gebraucht; sieh die Bemerkungen zu Gen. 21, 3 und Pr. 12, 17.

II.

1. לכה ist aus אֵלְכָה verderbt, und diese Verderbnis hat eine andere nach sich gezogen, denn auch für אנסכה hat man אֲנַסֶּה zu lesen. Nachdem aus dem unmittelbar vorherg. Verbum לכה geworden ist, musste auch die weitere Aenderung vorgenommen werden, um das zweite Verbum der Anrede anzupassen. Gewöhnlich fasst man den Satz als Anrede des Verfassers an sich selbst, aber eine Selbstanrede kann im Hebräischen nur die Form einer Anrede an die eigene Seele haben; vgl. Ps. 42, 6. 12. 43, 5 und besonders Ps. 62, 6. Wenn aber die Anrede wegfällt, versteht es sich von selbst, dass das folgende וּרְאֵה in וְרָאוֹה zu ändern ist. שמחה bezeichnet hier das Wohlleben, speziell den reichlichen Fleischgenuss, während man bei טוב an das Behagen des Weines zu denken hat; vgl. zu Deut. 12, 7 und 28, 47. הלך, das sonst gewissermassen adverbialisch gebraucht wird, um die Handlung des Hauptverbums vorzubereiten, drückt hier noch den Nebenbegriff aus, dass diese Handlung eine Abweichung von der Gewohnheit des Subjekts bildet. Der Philosoph, der bis dahin um die physischen Hochgenüsse des Lebens nichts gab, sagt jetzt, wo er beschliesst, sich diesen zuzuwenden: „Ich will's nunmehr anders machen, will es mit dem Wohlleben und der Lustbarkeit versuchen“. Ueber den zweiten Halbvers sieh die Schlussbemerkung zu V. 2.

2. שחק bezeichnet hier nicht das Lachen, das in diesem Zusammenhang nicht passen würde, sondern das Spiel und das Amusement, die zu der im vorherg. erwähnten Heiterkeit des Lebens gehören. Ueber diese Bedeutung des Nomens vgl. 2 Sam. 2, 14 den Gebrauch des Verbums, wie auch Ex. 32, 6 und besonders Ri. 16, 25 den Gebrauch des stamm- und sinnverwandten צחק. Für מהולל ist מהולל zu sprechen. Dieses Partizip hat aber mit dem hebräischen Stamm הלל nichts zu tun, sondern kommt

von einem Verbum griechischen Ursprungs und heisst zum Helenismus führend; sieh zu V. 12. Spiele in Theater und Gymnasium führen zum Hellenismus. Statt זֹה ist זֶה zu vokalisieren und dies als Verstärkung von מה zu fassen. In seiner massoretischen Aussprache und attributiv auf שמחה bezogen ist das Wörtchen hier unmöglich, weil זֹה sonst ohne Ausnahme neutrisch als Objekt eines Verbums oder höchstens als Subjekt eines Nominalsatzes, nicht aber als Attribut eines Substantivs gebraucht wird; vgl. V. 24. 5, 18. 7, 23. 9, 13. 2 K. 6, 19 und Ez. 40, 45. Es ist aber nicht nur dieser ganze Vers, sondern auch V. 1 b nicht ursprünglich. Denn der Weingenuss gehört, wie bereits oben bemerkt, zu dem durch ראה בטוב ausgedrückten heitern Leben, und daher wäre nach גם הוא הבל als Verdikt über das letztere V. 3 a unlogisch, und was unsern Vers betrifft, so nimmt er offenbar Bezug auf V. 1 a, aber dort ist שחק gar nicht erwähnt.

3. תרתי בלבי ist undeutbar. Man hat statt dessen נתתי את לבי zu lesen und 1, 13 und 8, 16 zu vergleichen. In dem Idiotismus משך פ' את בשרו, den wir auch Pr. 19, 10 fanden, scheint משך mit dem gleichlautenden Verbum, das ziehen heisst, nicht identisch zu sein, sondern zu einem von diesem verschiedenen Stamme zu gehören. Denn aus dem Begriff „ziehen" ist die Entstehung einer hier passenden Bedeutung undenkbar. נהג ist an dieser Stelle intransitiv und heisst sich führen, benehmen, eine Bedeutung, in der dieses Verbum in der Mischna sehr häufig vorkommt; vgl. z. B. Baba bathra 8, 5. Siegfried fasst נהג hier in der Bedeutung „etwas zu tun pflegen", was aber falsch ist, denn in dieser Bedeutung wird das Verbum überall und auch in der von Siegfried angeführten Stelle Aboda sara 1, 16 *) mit Inf. und ל, nicht aber mit ב und einem Substantiv konstruiert. סכלות bezeichnet in diesem Kontext offenbar nicht die Torheit im gewöhnlichen Sinne, sondern die Lebensanschauung, die der חכמה entgegengesetzt ist. חכמה aber bezeichnet hier das, was wir in neuerer Zeit darunter verstehen,

*) Weil Siegfried als Mitarbeiter an einem Lehrbuch über die Sprache der Mischna für nichtjüdische Gelehrte auf diesem Gebiete eine Autorität sein dürfte, sei hier im Interesse der Wissenschaft bei der Annahme seiner diesbezüglichen Behauptungen grosse Vorsicht empfohlen. Die Unzulänglichkeit seiner rabbinischen Kenntnisse zeigt Siegfried sehr oft und auch in seiner Uebersetzung der obengenannten Mischnastelle in Aboda sara, in der er בהמה דקה „mageres Vieh" wiedergibt, während der Ausdruck das „Kleinvieh", das heisst, Schafe und Ziegen, bezeichnet, als Gegensatz zu dem in demselben Zusammenhang vorkommenden בהמה גסה = Hornvieh, Rinder.

wenn wir von der Chokma-Literatur sprechen. Koheleth nimmt sich also vor, die beiden unter seinen Volksgenossen zur Zeit üblichen Lebensanschauungen, nämlich die der Chokma und die ihr entgegengesetzte, zu untersuchen, um zu sehen, welche von ihnen den Vorzug verdient. Die erstere Lebensanschauung ist uns aus der Chokma-Literatur ziemlich gut bekannt. Von der ihr entgegengesetzten Lebensanschauung, die hier כלות genannt wird, kann man freilich dies nicht sagen. Doch daraus, dass zu einer praktischen Erforschung derselben die Erprobung der physischen Lebensgenüsse erforderlich ist, scheint hervorzugehen, dass dieselbe mit dem Epikurismus identisch ist. Für השמים ist wohl auch hier הַשֶּׁמֶשׁ zu lesen; vgl. LXX. Syr. und Vulg. מספר ימי חייהם ist = während ihrer kurzen Lebenszeit; vgl. zu Hi. 14, 5.

4. מעשי heisst hier nicht meine Taten, sondern ist so viel wie: die Sachen, die ich mir anschaffte; sieh die folgende Bemerkung.

5. עשיתי לי ist = ich schaffte mir an; vgl. 1 K. 1, 5, wo das Verbum wegen חמשים איש, das mit Objekt ist, keinen andern Sinn haben kann. Anders hier im folg. Verse, wo von künstlichen Teichen die Rede ist.

6. Streiche עצים, das doppelt unkorrekt ist. Denn erstens wird Kal von צמח stets intransitiv gebraucht, und zweitens steht עץ in der Bedeutung „lebender Baum" nur dann im Pl., wenn das Nomen durch ein anderes im Genitiv näher bestimmt ist, sonst nicht; sieh die Schlussbemerkung zu Ex. 9, 31. יער צמח ist = junge Parkanlagen.

7. בני בית bezeichnet Schützlinge; vgl. Midrasch rabba Deut. Par. 2, wo בן בית mehrmals als Korrelat zu פטרון, lat. patronus, vorkommt. Die Schützlinge werden zusammen mit den Sklaven genannt, weil sie ihrem Patrone zu gewissen Diensten verpflichtet waren; sieh Pr. 22, 7.

8. Ueber סגלה sieh zu Ex. 19, 5. Siegfried findet es unerklärlich, wie Salomo, der nicht Krieg führte, zu Reichtümern von Königen und Landschaften gelangt sein sollte. Aber tatsächlich braucht סגלת מלכים nicht Schätze der Könige zu bezeichnen, sondern kann sehr gut so viel sein wie königliche Schätze, das heisst, reiche Schätze, wie sie nur Könige besitzen; sieh zu Pr. 1, 1. Für והמדינות aber, das schon wegen des Artikels hier unmöglich ist, hat man וַחֲמֻדוֹת zu lesen. Danach ist hier die Fiktion, dass Salomo spricht, deutlich aufgegeben, weil sonst das Ganze nichtssagend wäre. Dagegen ist der hier geschilderte Reichtum ausserordentlich gross,

wenn von einem Privatmann die Rede ist, der sich eines besonderen Vorrats von Schätzen erfreut, wie ihn sonst nur Könige besitzen. שדה ושדות ist eine korrupte Glosse zum verkannten שרים ושרות. Der Glossator schrieb שֵׁדִים וְשֵׁדוֹת = سيائد وسيدات, hebräisch שָׂרִים וְשָׂרוֹת. Die Glosse ist falsch, weil Koheleth nach seinem Urteil über das Weib — vgl. 7, 26 — für weibliche Reize nicht empfänglich sein konnte. Das hinderte ihn jedoch nicht, an den Sängerinnen die Kunst zu bewundern.

9. Statt והוספתי ist והוּספתי zu vokalisieren und dieses in dem zu 1, 16 angegebenen Sinne zu verstehen.

10. Für אצלתי ist entschieden הִצַּלְתִּי zu lesen. Die Korruption ist hauptsächlich durch Dittographie von Aleph entstanden. אצל hat niemals die hier erforderliche Bedeutung „versagen“, „nicht gewähren“, wohl aber הציל; vgl. Ps. 119, 43. Der Fall Num. 11, 17 kann dafür nichts beweisen.

12. הוֹללוֹת oder הוּללוּת, wie man vielleicht besser spricht, ist = ἑλληνισμός, das heisst hellenistische Weltanschauung oder hellenistische Lebensweise. Derselben griechischen Abstammung sind auch das in den Psalmen vorkommende הוללים = ἑλληνίζοντες oder ἑλληνισταὶ und hier V. 2 מְהוּלָּל = zum Hellenismus führend; sieh zu 2 Sam. 22, 4. Der zweite Halbvers ist völlig unverständlich, und die Sache wird nicht besser, wenn man ihn mit Siegfried unmittelbar hinter V. 11 transferiert. So viel aber steht für mich nach der Ueberzeugung, dass hier die Fiktion von Salomo als Redenden aufgegeben ist, fest: statt המלך ist הַמֶּלֶךְ zu vokalisieren; אחרי הַמֶּלֶךְ ist = nach Aenderung der Gesinnung. Das Uebrige ist heillos verderbt.

14. Ueber החכם עיניו בראשו statt עיני החכם בראשו sieh zu Gen. 1, 4. גם אני ist hier so viel wie idemque ego, und es wird damit ein Satz eingeleitet, dessen Subjekt mit dem des vorherg. Satzes identisch ist, in dem aber von dem gemeinsamen Subjekt etwas prädiziert ist, das sich mit dem Prädikat des vorherg. Satzes offenbar nicht verträgt. Hier ist das Unverträgliche dies, dass derselbe, der von dem Vorzug der Weisheit vor der Torheit überzeugt ist — vgl. V. 13 — sehen muss, dass dennoch den Weisen dasselbe Schicksal trifft wie den Toren. Diese Bedeutung von גם ist wohl zu beachten.

15. Hier denkt der Verfasser nicht notwendig an sich selbst, denn er kann auch im Namen irgendeines weisen Mannes so sprechen; vgl. Kethuboth 13, 3, wo ein Rabbi als Argument gegen die Ansicht, wonach eine unzureichende Erbschaft auf den Unterhalt der un-

verheirateten Töchter zu verwenden ist, während die Söhne leer ausgehen, die Frage stellt: soll ich, weil ich eine Mannsperson bin, Schaden leiden? Aehnliches findet sich auch Schebiith 2, 3 und Baba kamma 1, 2. אז יתר ist zu streichen. Die zwei Wörter sind entstanden durch Dittographie von אני aus dem Vorhergehenden und von יו aus dem Folgenden. „Ueberhaupt", wie Siegfried wiedergibt, kann der Ausdruck nicht heissen.

16. זכרון ist in dem zu 1, 11 angegebenen Sinne zu verstehen, nur handelt es sich hier um den Bericht über eine Person, nicht eine Sache, denn ל in לחכם umschreibt den Gen. objekt., sodass זכרון לחכם ist = Bericht über den Weisen; sieh zu Mal. 3, 16. Wegen dieses Sinnes ist auch der st. constr. von זכרון hier korrekt עם heisst beidemal ebenso wie. In בשכבר ist כְּבָר substantivisch gebraucht und steht im st. constr., ändert aber, wie שְׁאָר, seinen Vokal nicht. בשכבר הימים הבאים ist danach = deswegen weil im Verlauf der folgenden Tage. Ueber בְּשֶׁ vgl. Jona 1, 7.

17. Für שנעשה spricht man viel besser שנַּעֲשָׂה; vgl. 4, 1 in ähnlicher Verbindung אשר נעשים.

18. Hier ist die Konstruktion schmählich verkannt worden, denn sie ist dieselbe wie Gen. 1, 4, nur dass hier das spätere שֶׁ an Statt des klassischen כי tritt. Wenn dem Verfasser an der starken Hervorhebung von כל עמלי וגו׳ nicht gelegen wäre, würde er geschrieben haben ושנאתי אני שאניח את כל עמלי וגו׳ לאדם שיהיה אחרי. Danach ist der Sinn für uns der: und ich hasste den Gedanken, dass ich all meinen Erwerb, um den ich mich unter der Sonne gemüht, einem Menschen hinterlassen muss, der nach mir sein wird. Gemeint ist natürlich der Erbe, im gewöhnlichen Verlauf der Sohn. Dass im folgenden Verse von der Ungewissheit die Rede ist, ob der Betreffende weise oder töricht sein wird, verschlägt nicht viel, denn auch an dieser Stelle spricht der Verfasser nicht von sich selbst, sondern von den Fällen im allgemeinen; vgl. zu V. 15. Hier sieht man dies deutlich aus V. 21, wo die Rede allgemein gehalten ist. Ueber עמל vgl. V. 19.

23. כל ימיו ist Zeitangabe zu dem Satze מכאבים וכעס ענינו, in dem das dritte Nomen Subjekt ist, während die beiden ersten das Prädikat bilden. Danach ist der Sinn der: denn solange er lebt hat er es mit Schmerzen und Kummer zu tun. Ueber ענין sieh zu 1, 13. Andere, die, wie immer der LXX folgend, aus כל ימיו מכאבים

einen Satz für sich machen und aus וכעס ענינו einen andern, bedenken nicht oder wissen überhaupt nicht, dass es danach וְכַעַס statt וְכַעַס heissen müsste.

24. Für באדם wäre das Gewöhnlichere לאדם, und neuerdings will man dies nach LXX und Syr. auch herstellen, doch scheint mir die Recepta das Ursprüngliche; sieh zu 3, 12. Nach einer frühern, öfter wiederholten Bemerkung kann der Fall einer Person oder Sache mit ihr selbst identifiziert werden, und danach ist באדם = im Falle des Menschen. שיאכל dagegen hat man mit Ewald und Delitzsch in מִשֶּׁיאכל zu ändern; Mem ist durch Haplographie verloren gegangen.

25. Auch hier liest Ewald für ממני nach drei der alten Versionen und etlichen hebräischen Handschriften richtig ממנו, mit Suff., das auf האלהים in V. 24 geht. Aber damit allein ist die Sache hier noch nicht abgetan, weil auch mit יחוש in unserem Kontexte nichts anzufangen ist. Denn die Fassung des fraglichen Verbums im Sinne von „empfinden“, das man wiederum in „geniessen“ umdeutet, ist die reine exegetische Gaukelei. Bei der Erwägung, dass unmittelbar darauf gesagt wird, Gott gebe dem, an dem er Gefallen hat, den Verstand, zu geniessen, während er den Sünder nur erwerben und das Erworbene für einen andern aufbewahren lässt, sieht man leicht, dass יחוש aus יָחוּס verderbt ist. חוס heisst hier sparen, nicht verbrauchen. Danach versteht es sich von selbst, dass Waw in ומי disjunktiv ist, sodass das Ganze heisst: denn wer kann geniessen oder geizen, wenn er — Gott — nicht will. Und dies bildet einen trefflichen Uebergang zu V. 26. Ueber חוס, vgl. Sabb. 2, 5 חס על השמן das Oel sparend und Jer. 50, 14 den Gebrauch des sinnverwandten חמל. Möglich ist aber auch, dass der Verfasser יחוש schrieb. In diesem Falle wäre über die abweichende Schreibart zu Hi. 31, 5 zu vergleichen.

26. שמחה bezeichnet hier nicht die Freude, sondern den Genuss des Lebens, und Gott gewährt einem שמחה heisst, er gibt ihm ein, dass er das Leben geniesse.

III.

2. Als Gegensatz zu למות kann ללדת nur heissen „geboren zu werden“. Ueber diesen Gebrauch des Inf. Kal sieh zu 1, 15.

3. עת להרוג, an sich schon verdächtig, wird durch עת לרפוא als Gegensatz unmöglich. להרוג ist daher in לַהֲרֹס zu ändern, לרפוא

als Gegensatz dazu im Sinne von „ausbessern“ zu fassen und über diesen Gegensatz 1 K. 18, 30 zu vergleichen.

5. Von חבק kommt Kal nur noch 4, 5 und 2 K. 4, 16 vor, während Piel sich neunmal findet. Die zwei angeführten Beispiele beweisen aber keineswegs, dass Kal dieses Verbums in transitivem Sinne im Gebrauch war, weil es in beiden Fällen das Partizip Kal ist und dieses, wie bei חרף, כזב, קוה, דבר und mehrerern andern Verba für Piel stehen kann. Dagegen macht das Substantiv חִבּוּק, das Piel zur Basis hat, es wahrscheinlich, dass Kal von חבק nur intransitiven Sinn hat und heisst, in den Armen eines andern liegen, während Piel faktitiv ist. Das fragliche Verbum scheint mit אבק, von dem Gen. 32, 25f. Niph. vorkommt, verwandt zu sein. Der Schlusssatz ist aber nicht richtig vokalisiert, denn רחק mit folgendem מן und Inf. ist unhebräisch. Statt לִרְחֹק מֵחַבֵּק hat man zu sprechen לְרַחֵק מְחַבֵּק. Danach ist der Sinn von V. b wie folgt: es gibt eine Zeit, sich der Umarmung hinzugeben, und eine Zeit, den, der einen umarmen will, fern zu halten.

6. Piel von אבד ist hier in deklarativem Sinne gebraucht, sodass ועת לאבד heisst, und eine Zeit, als verloren aufzugeben. Nur in dieser Fassung des Verbums bildet der fragliche Satz einen Gegensatz zu עת לבקש. Am Schluss heisst להשליך, etwas sich selbst überlassen, sich darum nicht kümmern; vgl. zu Gen. 21, 15.

10. Dieser und der folgende Vers bilden einen spätern Einschub, der die Freiheit des Menschen, über die Weltordnung zu forschen, beschränken will. Denn der Sinn von נתן אלהים וגו׳ ist hier wesentlich verschieden von 1, 14. Hier ist die Rede von dem Teile der Weltordnung, den zum Gegenstand der Forschnng zu machen Gott dem Menschen gestattet.

11. Für גם ist וגם zu lesen und dessen Waw, das durch Haplographie verloren gegangen, adversativ zu fassen. Mit את העלם aber kommt man hier nicht weit. Die Wiedergabe von עלם durch „Welt“ und die modernisierende Auffassung des Satzes: Gott habe den Menschen zu einem Mikrokosmos gemacht, in dem die ganze Welt sich abspiegle, ergeben, von sprachlichen Bedenken abgesehen, einen in den Zusammenhang nicht passenden Gedanken. Ebensowenig kann עולם hier „Welt“ in irgendeinem andern Sinne bezeichnen. Am wenigsten kann nacktes עולם die Zukunft bezeichnen. עולם als Bezeichnung eines Zeitabschnittes, bezeichnet eine lange, zuweilen auch unendliche Zeit, entweder in der Vergangenheit oder in der Zukunft, und der genaue Sinn des Nomens geht meistens

aus der ihm vorangehenden Präposition hervor, sodass מעולם mit Bezug auf die Vergangenheit, während עד עולם und לעולם von der Zukunft zu verstehen ist. Nacktes עולם kann wohl ohne weiteres die Vergangenheit bezeichnen — vgl. Ausdrücke wie ימי עולם und ימות עולם — aber nicht die Zukunft. Wo nacktes עולם als Adverb mit Bezug auf die Zukunft gebraucht ist, ist es immer in Verbindung mit dem Imperf. im Sinne des Futurums, wodurch dessen Sinn klar wird; vgl. Ps. 61, 8. 89, 2. 3. 38. Aus diesen Gründen vermute ich, dass man את העולם in לְהִתְעַלֵּם zu ändern und dieses im Sinne von „sich der Forschung enthalten“ zu fassen hat. Danach ist V. b = aber er gab ihnen auch ein, sich der Forschung zu enthalten, sodass man weiss, wie weit man beim Forschen über die sittliche Weltordnung gehen darf, und wo die Forschung Halt machen muss. Ueber להתעלם vgl. Pesachim 22 b den Gebrauch von פרישה als Bezeichnung für das Unterlassen, eine Schriftstelle zu beleuchten, aus religiösen Skrupeln.

12. בם ist aus באדם korrumpiert; vgl. zu 2, 24. Aber auch für ולעשות hat man mit Grätz und Bickell וְלִרְאוֹת zu lesen. Die Behauptung Siegfrieds, dass ראה טוב nur heisst „etwas Angenehmes erleben“, aber die hier allein passende Bedeutung „ein Wohlleben führen“ nicht hat, ergibt sich durch den Gebrauch dieser Wendung im folgenden Verse als falsch.

13. Sieh die vorherg. Bemerkung. Um konsequent zu bleiben, gibt Siegfried hier וראה טוב „und Gutes erlebt“ wieder, allein dies passt in den Zusammenhang wie die Faust aufs Auge. Man beachte, dass das Subjekt hier eine Person (אדם), das Prädikat aber eine Sache (מתת) ist und vgl. darüber 7, 5, wie auch zu Deut. 15, 21.

14. Dies ist gesagt mit Bezug auf das unmittelbar Vorhergehende. Der Beschluss Gottes über das Leben eines Menschen, ob er dasselbe geniessen soll oder nicht, ist unabänderlich — vgl. 2, 25 f. — und eben dadurch bewirkt Gott, dass man ihn fürchtet.

15. Dieser Vers, besonders dessen zweite Hälfte, lässt sich mit dem Vorhergehenden nur als Glosse in Zusammenhang bringen. Ein pharisäischer Schriftgelehrter, der in V. 14 die Worte עליו אין להוסיף וממנו אין לגרע in rabbinischer Weise aus ihrem Zusammenhang riss, sie nach Deut. 4, 2. 13, 1. Pr. 30, 6 auf das göttliche Gesetz deutete und deshalb in dieser Aeusserung des Verfassers einen Hieb gegen die Pharisäer erblickte, rechtfertigt hier das sogenannte mündliche Gesetz, indem er sagt: dasjenige im mündlichen Gesetze, das etwas im schriftlichen Gesetze zu ändern scheint, ist so alt wie dies Gesetz selbst, ebenso irgendwelche rabbinische Verordnungen

die noch kommen mögen. Wie dies zu verstehen sei, zeigt der alte rabbinische Ausspruch כל מה שתלמיד ותיק עתיד להורות לפני רבו כבר נאמר למשה מסיני, das heisst, alles, was ein eifriger Schüler unter der Leitung seines Meisters je aus der Thora demonstrieren mag, ist längst dem Mose auf dem Sinai mitgeteilt worden. Danach ist im zweiten Halbvers יבקש im Sinne von „rächen" und נרדף mit Bezug auf pharisäische Gelehrte zu verstehen, die wegen ihrer Neuerungen von den die herrschende Partei bildenden Sadduzäern verfolgt wurden. Demgemäss ist V. b = Gott aber wird solche, die deswegen verfolgt werden, rächen. Ueber blosses בקש im Sinne von „rächen" sieh zu Pr. 17, 11. Siegfried übersetzt „denn Gott sucht wieder auf, was vorübergejagt ist", was aber dies heissen soll, weiss wohl nur er allein oder auch er selber nicht.

16. מקום ist beidemal in dem zu Gen. 13, 14 angegebenen Sinne zu verstehen, und für שמה liest man besser שם, da He aus dem Folgenden dittographiert sein mag. Im Schlusssatz aber ist צדק entschieden in צַדִּיק und רֶשַׁע in רָשָׁע zu ändern, sonst ist dieser Satz vollends überflüssig. V. b ist danach = die Gerechtigkeit ist in derselben Lage wie die Ungerechtigkeit und der Fromme in derselben Lage wie der Gottlose. Ueber die hebräische Ausdrucksweise sieh die Schlussbemerkung zu V. 18.

17. Dieser Vers bietet einen spätern Einschub, der gegen die Behauptung im vorherg. Verse gerichtet ist. Dass uns hier ursprünglicher Text nicht vorliegt, zeigt die hintereinander wiederholte einleitende Formel אמרתי אני בלבי; vgl. V. 18 a. Statt המעשה ist sonder Zweifel הַנַּעֲשָׂה zu lesen, denn nur zu diesem und nicht zu jenem passt das darauf folgende שם. Letzteres bezieht sich auf תחת השמש in V. 16.

18. על דברת ist mit אמרתי zu verbinden, zu dessen Konstruktion es gehört. Der Ausdruck ist also hier = mit Bezug auf. Statt לְבָרָם aber hat man לֹא בָרָם zu lesen und dies im Sinne von „Gott hat sie nicht ausgezeichnet" zu fassen. Wörtlich heisst der Satz, Gott hat sie aus andern nicht auserlesen; sieh zu Jes. 49, 2. Syntaktisch schwer zu erklären ist ולראות. Am sichersten fasst man diesen Inf. im Sinne des Gerundiums, sodass der Ausdruck heisst: und es ist zu sehen; sieh zu Jos. 13, 1. Ob שְׁהֶם richtig vokalisiert ist, lasse ich dahingestellt sein. Für המה aber ist entschieden דָּמָה zu lesen. Sonach erhält man für den Objektsatz den Sinn: dass das Vieh ihnen gleicht. Statt dessen sollte man freilich erwarten, dass es umgekehrt hiesse שהם דמים לבהמה, aber auch V. 16, wo es

מקום המשפט שמה הרשע statt מקום הרשע שמה המשפט heisst, ist die Ausdrucksweise ähnlich wie hier. *)

19. Die Worte מקרה בני אדם ומקרה הבהמה bilden einen vollständigen Nominalsatz, in dem Waw wie öfter = ف ist und das Prädikat hervorhebt. Die Belassung des Segol in מקרה, obgleich das Nomen beidemal im st. constr. steht, beruht auf irgendeiner massoretischen Grille, die Gen. 43,15 und Jer. 17,18 in מִשְׁנֶה ihres Gleichen hat. Bei זֶה wird aber weder in dem einen Falle auf den Pl. von בני אדם noch in dem andern auf das Genus von בהמה Rücksicht genommen. Dies ist einfach Nachlässigkeit.

21. Es ist keineswegs nötig, הָעֹלָה in הַעֹלָה und הַיֹּרֶדֶת in הֲיֹרֶדֶת zu ändern, wie die Neuern tun, denn ה kann beidemal auch bei der massoretischen Vokalisierung He interrog. sein; vgl. Lev. 10, 19 הַיִּיטַב und sieh zu Gen. 19, 9. Num. 16,22. לארץ will למטה erklären, da ihm aber bei למעלה nichts entspricht, wird wohl der Ausdruck eine blosse Glosse sein.

22. הוא ist neutrisch zu fassen und כי הוא חלקו = denn das, das heisst, dass der Mensch sein Erworbenes für den Genuss des Lebens verwenden kann, ist sein Alles.

IV.

1. ושבתי, darauf aber ואראה; ebenso V. 7. Das Imperf. consec. mit וַ, respekt. וָ kommt in diesem Buche nur im Anschluss an ein Perf. vor, wie hier, und verschwindet in der Mischna gänzlich. Das „wieder" ist mit Bezug auf die Betrachtung in 3, 16—21 zu verstehen. Dort war von der Ungerechtigkeit in der Weltordnung die Rede insofern der Mensch mit ihr nichts zu tun hat, und hier handelt es sich um die Ungerechtigkeit der Menschen gegeneinander, für die nach der Ansicht des Verfassers Gott, der sie zulässt, ebenfalls verantwortlich zu machen ist. Im ersten Halbvers ist

*) Dieselbe Erscheinung begegnet uns oft bei Vergleichungen in Talmud und Midrasch. So heisst es Berachoth 10 a und auch sonst sehr oft לא כמדת הקדוש ברוך הוא מדת בשר ודם, wofür wir nur sagen können „die Art Gottes ist nicht wie die Art eines Sterblichen. Ebenso wird Midrasch rabba Gen. Par. 27 am Anfang von den Propheten gesagt שמדמים את הצורה ליוצרה, und das heisst für uns: dass sie vom Schöpfer so reden wie von seinem Geschöpfe. Aehnlich ist die Formulierung eines Vergleichs Midrasch rabba Lev. Par. 1 gegen Ende, wo mit Bezug auf einen Gelehrten, der kein anständiges Betragen hat, behauptet wird, er sei schlimmer als ein Aas, dies aber durch נבלה טובה הימנו zum Ausdruck kommt.

הָעֲשֻׁקִים entweder in הָעֲשֻׁקִים, Pl. von עֹשֶׁק, zu ändern oder als abstraktes Pluraletantum zu fassen; vgl. zu Hi. 35, 9. In V. b dagegen ist das gleichlautende Wort Partizip pass. Am Schlusse ist מנחם gutturale Aussprache für מנקם; sieh zu Jes. 1, 24. Ueber Piel von נקם vgl. 2 K. 9, 7 und Jer. 51, 36.

2. ושבח ist offenbar für וְשִׁבַּחְתִּי verschrieben. Die Recepta ist falsch, weil der Inf. absol. wohl für irgendeine Verbalform stehen kann, aber nur bei unbestimmtem Subjekt. Ueber שבח im Sinne von „glücklich preisen" vgl. das im K. zu Ps. 49, 19 über das sinnverwandte הודה Gesagte.

3. Im ersten Halbvers ist את, worüber die Erklärer nichts zu sagen wissen, fast substantivisch und drückt den demonstrativischen Begriff aus, der durch den Relativsatz erklärt wird, sodass את אשר soviel ist wie „derjenige, welcher." Ebenso wird את ש in der Sprache der Mischna gebraucht, nicht nur wo את im Acc. steht, wie z. B. Baba Kamma 4,2 und Baba mezia 2,11, sondern auch wo es Subjekt des Satzes ist; vgl. Berachoth 3, 1. Demai 2, 5. Schekalim 8, 7 und Gittin 9, 5 ff. Im A. T. findet sich, soweit ich weiss, nur noch ein einziges Beispiel von diesem Gebrauch der genannten Partikel, und das ist Num. 22, 6, wo את nicht anders verstanden werden kann. Ob עדן richtig vokalisiert ist, bezweifle ich. Das Wort scheint mir aus dem in der Mischna häufig vorkommenden עֲדַיִן zusammengezogen zu sein, und danach müsste dasselbe עֲדֶן gesprochen werden, nach der Analogie von דֹּתָן = דֹּתַיִן; vgl. 2 K. 6, 13 gegen Gen. 37, 17. Statt נַעֲשָׂה aber sprach der Verfasser entschieden נַעֲשֶׂה als Partizip masc.; vgl. V. 1 נעשים. In V. b heisst das erste אשר „insofern, als", sonst müsste את davor wiederholt sein. Diese Bedeutung der Partikel gehört der spätern Sprache an.

4. Auch hier ist die Konstruktion wie Gen. 1, 4. Ohne das Subjekt des Objektsatzes stark hervorzuheben würde es heissen כי כל העמל וכל כשרון המעשה קנאת איש מרעהו. In der Verbindung קנאת איש מרעהו bedeutet קנאה nicht Eifersucht, sondern Eifer, und der Gesamtausdruck ist = Eifer des einen durch den andern angespornt. Zu dieser Fassung zwingt der Umstand, dass „auf einen eifersüchtig sein" hebräisch durch קנא ב, nicht durch קנא מן ausgedrückt wird.

5. חבק steht als Partizip Kal für Piel; sieh zu 3, 5. Dieser Vers rührt von zweiter oder wer weiss wie vielter Hand her, denn er ist ein Protest gegen die im vorhergehenden Vers ausgesprochene Geringschätzung der Arbeit. Nach jener Ansicht zwingt einen nur die Missgunst gegen die Erfolge anderer zur Arbeit, nach der hier

ausgesprochenen Ansicht aber ist es weise, zu arbeiten, denn der Tor, der nicht arbeitet, muss an seinem eigenen Fleisch zehren, weil er nichts anderes zu essen hat. Viel höher ist übrigens auch letztere Meinung von der Arbeit nicht.

6. Sieh die vorhergehende Bemerkung. Danach knüpft dieser Vers an V. 4 an und setzt den dortigen Gedanken fort, indem er alle Arbeit und alle Mühe als wertlos erklärt. Der Text ist aber nicht richtig überliefert. Denn abgesehen davon, dass weder für נחת noch für עמל ורעות רוח die hohle Hand als Mass passt, kann für diese bei einem Vergleich das Mass überhaupt nicht in Betracht kommen, da ersteres an sich besser ist als letzteres. Daher hat man sowohl dem נחת als dem עמל die Konj. ו vorzuschlagen. Dann ist der Sinn: besser eine Handvoll bei Ruhe usw.; vgl. Pr. 15, 17 und 17, 1, nur dass hier das Gemessene ungenannt bleibt, weil es sich aus dem Zusammenhang von selbst ergibt. Dasselbe geschieht auch in dem talmudischen Spruche רוֹצָה אשה בקב ותפלות מעשרה קבין ופרישות = einem Weibe ist ein einziges Mass bei Wollust lieber als zehn Mass bei Enthaltsamkeit; sieh Kethubot 62b.

8. Mit ואין שני will gesagt sein, dass der Betreffende keine Frau hat. Dabei ist aber בן im folgenden Satze keineswegs überflüssig, denn man kann ja auch uneheliche Kinder haben oder verheiratet gewesen und geschieden oder Witwer geworden sein. Der Betreffende steht also ganz allein da und hat für niemand ausser sich selbst zu sorgen. Bickell schliesst daraus, dass solches bei Koheleth selbst der Fall war, welcher Schluss aber nicht richtig ist. Denn im zweiten Halbvers ist die Rede in der ersten Person nur rhetorisch; sieh zu 2, 15.

9. Nach der vorhergehenden Bemerkung hat man hier unter שנים ein Ehepaar zu verstehen. Demgemäss ist mit עמלם die Sorge des Ehepaars für einander gemeint, die Sorge des Mannes im Geschäfte und die der Frau in der Häuslichkeit. Für diese gegenseitige Fürsorge wird das Ehepaar reichlich belohnt. In welcher Weise dies geschieht, wird uns gleich darauf gesagt.

10. אם יפלו kann in diesem Zusammenhang nur so viel sein wie: wenn bei ihnen ein Fall geschieht, das heisst, wenn das eine oder das andere von ihnen fällt. Unter „fallen“ aber ist das Zustossen irgendeines Unfalls zu verstehen und demgemäss unter „aufrichten“ die dabei nötige Hilfe. האחד heisst es, mit dem Artikel, weil gemeint ist das eine des Ehepaars, das von dem Unfall körperlich nicht betroffen wurde. וְאִילוֹ ist selbst in der unklassischen

Sprache dieses Buches ein Unwort. In manchen Handschriften ist das Wort in וְאִי לוֹ aufgelöst, als wäre אִי Interjektion. Allein, abgesehen davon, dass der interjektionale Gebrauch dieses Wörtchens sehr zweifelhaft ist — vgl. zu 10, 16 — müsste es danach אִי לָאחד heissen statt אִי לו האחד. Am sichersten emendiert man nach 6, 6 וְאִלּוּ und fasst dieses im Sinne von „dagegen“, „dagegen wenn“, in welchem Sinne der Ausdruck in der Mischna sehr häufig ist; sieh zu 2 Sam. 24, 17.

11. Bei וחם להם ist nicht an die Winterzeit zu denken, denn der Ausdruck hat hier sexuelle Bedeutung, sonst würde die darauf folgende Frage keinen Sinn haben, da eine gute Feder- oder Wolldecke unter allen Umständen warm hält.

12. Statt יתקפו האחד hat man יִתָּקְפוּם אחד zu lesen. Bei החוט המשלש ist an den Fall gedacht, wo dass Ehepaar einen erwachsenen Sohn hat. Ich halte aber V. 9—12 für einen späteren Einschub, denn nach dem Urteil des Koheleth über das Weib 7, 26 kann er dem Manne die Ehe nicht gut empfehlen.

13. עוד ist zu streichen. Das Wörtchen beruht auf Missverständnis des Vorhergehenden. Man fasste nämlich den durch לא ידע להזהר ausgedrückten Zustand als Folge des hohen Alters, das den König kindisch gemacht, sodass er nicht mehr weiss להזהר, was aber falsch ist. Denn die durch לא ידע להזהר bezeichnete Unfähigkeit kommt daher, dass der König ein כסיל ist, während ihn זקן nicht als im hohen Alter stehend, sondern als nicht mehr sehr jung oder als alt genug, um klug zu sein, beschreibt. להזהר aber heisst nicht sich belehren zu lassen, sondern sich vor Schaden in Acht zu nehmen, für seine Wohlfahrt zu sorgen, englisch „to take care of himself“.

14. הָסוּרִים halte ich für eine unmögliche Zusammenziehung und vermute daher, dass statt dessen הָאֲסוּרִים zu lesen ist. Für יָצָא ist יֵצֵא zu sprechen. Was die Sache betrifft, so wird dieser Satz in Midrasch rabba Gen. Par. 89 auf Joseph gedeutet, der als junger Mann das Gefängnis verliess, um Vizekönig von Aegypten zu werden. Mir aber scheint, dass hier von einem jungen Manne die Rede ist, der im Kerker von einer Kriegsgefangenen geboren wurde. Dieser Fall ist hier gewählt, wegen der niedrigsten gesellschaftlichen Stellung des Betreffenden; sieh zu Ex. 12, 29. Während sich aber V. a auf V. 13 a bezieht, ist V. b mit Bezug auf V. 13 b zu verstehen und über die Satzfolge zu Ex. 29, 27 und Deut. 22, 26 f. zu vergleichen. Von dem ältern, aber törichten König wurde im

vorherg. Verse indirekt behauptet, dass er schlimmer daran ist, als der arme, aber kluge junge Mann, und dies wird hier begründet, indem gesagt ist: während dieser trotz seiner elenden Geburt auf den Thron gelangen kann, ist jener ungeachtet seiner Königswürde von Geburt an arm. Gemeint ist der Mangel an Verstand.

15. כל החיים heisst nicht „alles, was lebt“, denn dieses, das auch die Tiere einschliesst, wird hebräisch durch כל חי im Sing. ausgedrückt; vgl. Gen. 6, 19 und 8, 21. Unser Ausdruck bezeichnet also nur die Menschen, dem Zusammenhang nach aber nur solche Menschen, die in politischer Hinsicht Lebenszeichen von sich geben, das heisst, die an der Politik ein lebhaftes Interesse nehmen und sich bei staatlichen Vorgängen beteiligen. השני ist als widersinnig zu streichen. Das Wort mag durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden sein. תחת השמש als Ortsangabe schliesst jede historische Anspielung in V. 13—16 aus, denn dieser Ausdruck kann nur die ganze Welt umfassen, nicht aber sich auf ein einziges Land beschränken, um dessen Thronfolge es sich in diesen Versen handelte. Danach ist hier nur im allgemeinen gesagt, dass in einem Falle wo ein armer, aber begabter junger Mann einem ältern, aber unfähigen König den Thron streitig macht, alle Welt mit ersterem sympathisiert und zu ihm hält. Die Konstruktion aber ist auch hier wie Gen. 1, 4; sieh die folgende Bemerkung.

16. Der erste Halbvers ist ein späterer Einschub, von jemandem herrührend, der im Vorhergehenden eine historische Anspielung erblickte und diese hier zu beleuchten suchte. Bei Ausschaltung dieses Einschubs vervollständigt V. b den in V. 15 begonnenen, aber unvollendeten, von ראיתי abhängigen Satz, sodass der Sinn des Ganzen für uns ist: ich sah, dass auch das — nämlich das Sympathisieren aller Welt mit dem jungen Mann, der jenen alten unfähigen König zu beseitigen und seine Stelle einzunehmen strebt — eitel ist und ein Nachjagen nach Nichtigem.

17. Es ist seltsam, dass kein Erklärer hier Anstoss nimmt an dem Rate, auf seinen Fuss Acht zu geben beim Gang ins Gottes Haus — als ob man dies nicht tun müsste auch wenn man ins Theater geht! Die Massora hat hier im Anfangssatz den Fehler an der unrichtigen Stelle gesucht, denn dieser steckt in כאשר, von dem die durch Dittographie aus dem Vorhergehenden entstandene Präposition zu streichen ist. Dagegen ist das Kethib, das רַגְלֶיךָ — das ist, Plural von רֶגֶל — gesprochen und nach dem Gebrauch dieses Nomens in der Sprache der Mischna im Sinne von „deine Wall-

fahrten“ verstanden sein will, das einzig Richtige. Dass das fragliche Nomen hier in dieser Bedeutung gebraucht ist, kann nicht wunder nehmen, wenn man bedenkt, dass die Sprache unseres Buches im Ganzen der Sprache der Mischna näher steht als der Sprache des Alten Testaments. Waw in וקרוב ist adversativ und das Adjektiv auf das vorherg. האלהים zu beziehen. Für לשמע aber hat man לִשְׁמֵעִים zu lesen, dessen Pluralendung durch Haplographie verloren gegangen ist. מתת הכסילים זבח ist eine Breviloquenz, deren Sinn aus der unten folgenden Uebersetzung klar werden wird. Im zweiten Halbvers endlich ist das Suff. von אינם auf שמעים zu beziehen. Fasst man nun alles dies zusammen, so ergibt sich für das Ganze der Sinn wie folgt: halte pünktlich ab deine Wallfahrten, dass du das Haus Gottes besuchest — doch ist er den Gehorsamen näher als denen, die nach begangener Torheit ein Opfer darbringen, denn jene können nicht Böses tun. Für „können“ ist hier ידע, nicht יכל gebraucht, weil letzteres nur das physiche Fähigsein ausdrücken würde, worauf es aber hier nicht ankommt. Nach dem Heiligtum wallt man, um begangene Sünden daselbst durch Opferung zu tilgen. Aber die Gehorsamen gegen Gott haben keine Sünden zu tilgen, darum ist er ihnen, wo immer sie sind, näher als denen, die im Tempel sich eingefunden, um für ihre Sünden Opfer darzubringen; vgl. 1 Sam. 15,22. In der Chokmaliteratur fanden wir Pr. 16,6 — sieh zu jener Stelle — denselben Gedanken ausgesprochen, denn es ist ein Gnadenakt, wenn Gott ein ihm dargebrachtes Opfer die begangene Sünde tilgen lässt. Der Ausdruck מתת הכסילים זבח ist jedoch sehr zweifelhaft, da נתן פ' זבח sonst nirgends vorkommt. Er ist wahrscheinlich etwas verderbt, aber was immer ursprünglich dafür gestanden, muss ungefähr den oben angegebenen Sinn gehabt haben.

V.

1. Der Sinn des zweiten Halbverses ist der: wenn du bei der unermesslichen Entfernung zwischen Himmel und Erde voraussetzen kannst, dass dich Gott im Himmel hört, so genügen für ihn auch nur wenige Worte, die man vorher wohl überlegen kann. מעטים lässt sich aber auch auf das seltene Sprechen deuten, und bei dieser Fassung wäre mit dem Hinweis auf Himmel und Erde nur auf die Grösse Gottes hingewiesen, gegen den der Mensch ein Nichts ist, weshalb der Mensch Gott nicht oft mit Bitten belästigen darf. Die Rede ist aber, wie das darauf Folgende zeigt, von Bitten, an die sich ein Gelübde knüpft.

2. ענין heisst nicht Sorge oder Mühe, sondern hat ungefähr die zu 1, 13 angegebene Bedeutung, und der Sinn von V. a ist: man träumt von dem, womit man sich im Gedanken viel befasst hat.

3. Der Verfasser sprach לָאלהים, wie er nahe an dreissigmal האלהים schrieb. Aber bei vorgeschlagenem ל findet sich אלהים mit dem Artikel im ganzen A. T. nur Ex. 22, 19, wo der Ausdruck fremde Götter bezeichnet, und darum vermied die Massora hier die dortige Aussprache des Wortes. Es handelt sich aber an dieser Stelle nicht um die Erfüllung des Gelübdes zur rechten Zeit, sondern, wie gleich erhellen wird, um dessen Erfüllung überhaupt, denn unter dem folgenden כסילים sind nicht, wie die Erklärer meinen, Leute zu verstehen, die aus Unkenntnis des Gesetzes es mit den kultischen Pflichten nicht genau nehmen, sondern es sind darunter die gelehrten Pharisäer gemeint, welche unter Umständen die Annulierung von Gelübden durch einen Gesetzesgelehrten gestatteten und sogar erlaubten, dass dieser dem Betreffenden über das Vorbringen eines Grundes für die Annullierung seines Gelübdes Winke geben durfte; sieh Nedarim 9, 1 ff. An solchen Praktiken der Pharisäer, sagt Koheleth, hat Gott keinen Gefallen, und er warnt daher den Leser vor der Aufschiebung der Entrichtung eines etwaigen Gelübdes, bis er einen Gesetzesgelehrten konsultiert, der dasselbe möglicher Weise annullieren würde *). Dass obige Fassung des ersten Halbverses die richtige ist, zeigt die Stellung des zweiten. Denn, wenn es sich in V. a bloss um die Entrichtung des Gelübdes zur rechten Zeit handelte, müsste V. b logischer Weise zuerst kommen. So aber ist V. b = entrichte das Gelobte und suche dich nicht durch irgendeinen pharisäischen Kniff von dessen Entrichtung freizumachen; sieh die folgende Bemerkung.

5. המלאך ist unmöglich richtig, denn wie sollte der Priester oder wer immer unter diesem Ausdruck zu verstehen wäre wissen, dass der Betreffende ein Opfer gelobt hat? Für לפני המלאך כי ist לפניו נמלכתי zu lesen und das Suff. in לפניו auf Gott zu beziehen. Danach ist V. a = und sage nicht vor ihm, ich habe mich eines andern besonnen, das heisst, ich nehme mein Wort zurück, es war ein Irrtum. Ueber נמלכתי vgl. z. B. Terumoth 1, 9. לפניו fand noch LXX vor, das sie dem Sinne nach πρό προσώπου τοῦ θεοῦ wiedergibt,

*) In dem oben genannten Abschnitt der Mischna ist zwar von Gelübden anderer Art die Rede, doch spricht nichts gegen die Annahme, dass man auch in Fällen, wo Gott etwas gelobt wurde, mit derselben Freiheit verfuhr und auch solches Gelübde aus irgendeinem Grunde annullierte.

während sie das ihr bereits vorliegende korrumpierte המלאך, unübersetzt lässt, wie sie gewöhnlich mit Ausdrücken verfährt, die sie nicht versteht; sieh zu Gen. 18, 4. למה ist nach der Bemerkung zu Gen. 27, 45 so viel wie das klassische פן, welches letztere, das die Sprache der Mischna nicht kennt, schon zur Zeit unseres Verfassers nicht mehr im Gebrauch war. Statt וחבל aber ist וְחֻבַּל zu sprechen. Gott pfändet das Werk der Hände des Betreffenden ist bildlich = er lässt ihn die Nichterfüllung seines Gelübdes durch Misserfolg in seinem Geschäfte entgelten. Das Bild ist um so passender als nach Baba bathra 8 b Subskriptionen für fromme Zwecke durch Pfändung eingetrieben werden konnten.

6. Hier ist V. a nicht so stark verderbt, wie die Erklärer annehmen, denn man hat nur ודברים in נְדָרִים zu ändern, um den Sinn zu erhalten: denn öftere Träumereien und Faseleien führen zu vielen Gelübden. כי an der Spitze von V. b ist danach = sondern, da V. a virtuell eine Warnung vor vielen Gelübden ist, die eventuell zur Versündigung gegen Gott führen. Unser Vers würde sich aber unmittelbar hinter V. 2 viel besser ausnehmen, wo er ursprünglich auch seine Stellung gehabt haben mag.

7. Statt וגבהים עליהם lese man, dem vorherg. גבה מעל entsprechend, וְגָבֹהַּ מֵעֲלֵיהֶם. V. b ist danach = denn von den Wächtern ist einer höher als der andere, und ein dritter ist höher als beide. Die Schuld an der Bedrückung der Armen und an der Missverwaltung des Rechts werden somit ironisch der Wachsamkeit der feingegliederten und abgestuften Bureaukratie zugeschrieben. Von Gott als Wächter kann hier aus naheliegendem Grunde die Rede nicht sein.

8. Was die Massora hier bietet, ist undeutbar; keine exegetische Kunst vermag dem Texte, wie er uns vorliegt, auch nur einen halbwegs leidlichen Sinn abzugewinnen. Für ארץ lese man עָרִיץ, ziehe הוא gegen die Accente zum Folgenden, ändere מלך לשדה in אֲכַל שדה und fasse נעבד als Partizip, das sich auf שדה bezieht. Dieses Partizip Niph. drückt den Nebenbegriff aus, dass der עריץ zu dem dadurch bezeichneten Zustand des Ackers nichts beigetragen hat. Sonach ergibt sich der Sinn: der Gewalttätige ist in jeder Hinsicht im Vorteil; er geniesst die Früchte eines von andern bestellten Ackers. Dieser Gedanke passt zu V. 7 recht gut. Die Verschreibung von ארץ für עריץ ist uns schon früher begegnet — sieh zu Jes. 11, 4 — und über אכל שדה vgl. besonders Gen. 3, 17 תאכלנה mit Suff., das auf האדמה geht.

9. Die Präposition bei בהמון muss als dittographiert gestrichen werden, da אהב mit ב des Objekts konstruiert undenkbar ist. המון heisst hier grosser Reichtum; vgl. Ps. 37, 16. Diese Bedeutung entsteht wie bei כבוד aus dem Begriffe „Menge". Zum zweiten לא ist aus dem Vorhergehenden ישבע hinzuzudenken, und תבואה, dem in der Parallele כסף entspricht, heisst Einkommen; sieh zu Pr. 10, 16. Danach ist V. b = und wer Reichtum liebt, kann der Einkünfte nicht genug bekommen. Rüetschi nimmt fälschlich einen Zusammenhang zwischen diesem Verse und dem folgenden an und gibt daher תבואה durch „Nutzen" wieder, welche Bedeutung aber dieses Nomen niemals hat. Die Annahme Rüetschis ist auch deshalb falsch, weil der Satz גם זה הבל unverkennbar zeigt, dass der Gedanke hier zum Abschluss kommt.

10. Der Sinn von V. a ist wohl der. Gewöhnlich kommt man zu grösserem Wohlstand erst in den mittlern Jahren oder im vorgerückten Alter, und dann hat sich die Familie vermehrt. Nebenbei mag auch daran zu denken sein, dass der Reiche oft Gesellschaft zu geben hat und sich auch nach aussen hin viel kosten lassen muss. Alles in allem genommen mehren sich mit dem Wohlstand die Ausgaben, sodass man nicht besser daran ist als früher. Im zweiten Halbvers ist כשרון für יִתרון verschrieben. Ersteres hat die hier erforderliche Bedeutung „Vorteil" nicht. Das Kethib, das jedoch רְאִַת gesprochen werden will, nicht רְאִית, wie die Wörterbücher angeben, ist das einzig Richtige. Denn רְאִיָּה, st. constr. רְאִַת, kommt in der Mischna häufig vor, während רְאוּת oder רְאִית weder dort noch sonst im A. T. sich findet.

11. אם מעט ואם הרבה ist = ob mehr oder weniger, und שבע heisst hier nicht Ueberfluss, sondern Ueberfüllung des Magens. Zu dieser Bedeutung des Nomens vgl. Pr. 25, 16 den Gebrauch des Verbums desselben Stammes. Die Präposition bei לעשיר bezeichnet nicht den Acc., wobei לו, wie etwa Gen. 2, 17 מן, deren Wiederholung wäre, sondern umschreibt den Genitiv. Solche Umschreibung ist hier nötig, weil שָׂבָע ebensowenig in den st. constr. treten als ein Suff. zu sich nehmen kann. שָׂבָע aber musste hier gebraucht werden, weil שבע und שבעה nur die Sättigung, aber nicht das Uebersattsein bezeichnen. Der Gebrauch von אין mit folgendem Partizip in dieser Verbindung, wie überhaupt der Gebrauch von הניח in der hier erforderlichen Bedeutung ist äusserst spät. In der klassischen Sprache würde es לא יִתְּנֶנּוּ heissen statt איננו מניח. Von

dem ziemlich häufigen ישן findet sich der Inf. nur hier. Er wird wohl in der ältern Sprache nicht im Gebrauch gewesen sein.

12. In diesem und den drei folgenden Versen ist der Text in grosser Unordnung. Gleich hier verträgt sich עשר שמור לבעליו nicht mit dem darauf folgenden ואבד העשר ההוא. Ferner leuchtet nicht ein, welche Rolle der Sohn in dem V. 13 gegebenen Falle spielt, und in V. 14 und 15 sind die Wiederholungen des Umstands, dass der Betreffende bei seinem Tode ebenso nichts hat, wie bei seiner Geburt, unerträglich. Mir scheint, dass unmittelbar hinter unserem Verse mehrere Sätze ausgefallen sind in denen der hier begonnene Fall zu Ende kam und ein anderer begann, der in V. 13 fortgesetzt wird.

13. Auch hier muss hinter והוליד בן etwas über das Schicksal des Sohnes ausgefallen sein: sieh die folgende Bemerkung.

14. Die Worte כאשר יצא מבטן אמו zieht man besser zum Vorhergehenden. Am Schluss ist שֶׁיֵּלֵךְ in כְּשֶׁיֵּלֵךְ zu ändern und בידו zu streichen. Letzteres ist hier aus V. 13 eingedrungen.

15. כל עמת ש entspricht dem aram. כל קבל די, wie dies Dan. 2, 40 gebraucht ist. Dieser und der folgende Vers handeln nicht mehr von dem speziellen Falle, von dem im Vorhergehenden die Rede war, sondern von dem Falle in dem sich jeder Mensch findet.

16. Für בַּחֹשֶׁךְ ist בְּחָשֶׂךְ zu lesen und darüber zu Jes. 14, 6 zu vergleichen. Dann heisst der Satz: auch geniesst man während seiner ganzen Lebenszeit nur spärlich; sieh die Schlussbemerkung zu V. 17. LXX macht כל ימיו zum Subjekt und bringt בְּחֹשֶׁךְ וָאֵבֶל zum Ausdruck statt בחשך יאכל, aber danach ist der Satz unhebräisch denn jemandes Tage sind בחשך ואבל ist unsagbar. Im zweiten Halbvers ist וְכַעַס und וָחֳלִי zu lesen, während die Konjunktion bei ersterem ungefähr dem واو المصاحبة der Araber entspricht. V. b ist danach für uns = bei vielem Verdruss, bei Kränkung und Mortifikation.

17. אֲנִי ist korrekt und nicht אָנִי, wodurch man ersteres neuerdings ersetzen will, denn bei diesem Fürwort kommt hier ein vollständiger Satz zum Abschluss, und dieser heisst: Folgendes ist meine Ansicht. Dass הנה auf etwas Folgendes hinweisen kann, braucht wohl nicht erst bewiesen zu werden. Ueber die Bedeutung von ראה vgl. arab. رأى. Das zweite אשר ist nicht nota relat., sondern Konjunktion, die den damit eingeleiteten Satz zu einer Einheit zusammenfasst. אשר ist hier statt des sonstigen כי dafür gebraucht, weil der Satz als Prädikat zu טוב im Nomenativ steht — vgl. 5, 4 — weshalb letztere Partikel nach einer früheren Be-

merkung nicht ganz korrekt wäre. Für יפה aber ist יִפְנֶה zu lesen. Das Subjekt zu diesem Verbum ist ebenso unbestimmt, wie das sämtlicher Verba in den zwei vorherg. Versen. Gemeint ist selbstredend der Mensch. ל פנה heisst seinen Sinn auf etwas richten; vgl. פנה אל = besondere Aufmerksamkeit schenken. Auf בכל עמלו liegt ein starker Nachdruck, denn der Ausdruck ist dem בַּחֹשֶׁךְ in V. 16 entgegengesetzt. Nicht spärlich genissen soll der Mensch sondern alles, was er erwirbt, soll er dazu verwenden, das Leben voll zu geniessen.

19. Der zweite Halbvers kann nicht heissen, „indem Gott die Freude seines Herzens gewährt" (Rüetschi) oder „Gott zieht von so etwas ab durch die ihm gewährte Herzensfreude" (Siegfried) oder gar „daran, dass Gott einstimmt in die Freude seines Herzens" (Leimdörfer); für keines davon ist der Satz hebräisch. האלהים מענה ist in כל הַיָּמִים יענה zu ändern und ב יענה ungefähr in dem zu 1, 13 angegebenen Sinne zu fassen. V. a begründet danach V. 18, während V. b die Begründung von V. a bildet. Wenn einem vergönnt ist, sein Vermögen ganz für den vollen Genuss des Lebens zu verwenden, ist dies eine Gottesgabe, weil man dann an die Schattenseiten des Lebens nicht viel denkt, und man tut dann letzteres nicht, weil man dafür beständig in zu heiterer Stimmung ist, wörtlich weil man sich zu jeder Zeit mit dem beschäftigt, was das Herz fröhlich macht.

VI.

1. Hinter רעה bietet eine beträchtliche Anzahl Handschriften noch חוֹלָה, doch spricht רבה in V. b nicht für dessen Ursprünglichkeit.

2. Das Suff. von איננו fasst Siegfried unpersönlich = „es" und macht dies zum Subjekt von חסר, sodass der Satz heisst, es ist ihm nichts ermangelnd, was jedoch unrichtig ist. Denn das Suff. bei אין hat immer eine bestimmte Beziehung. Auch darin irrt Siegfried, dass er die Präposition bei מכל als zur Konstruktion von חסר gehörig fasst, denn dieses Verbum findet sich nirgens mit מן der Sache konstruiert, die entbehrt wird. Das fragliche Suff. bezieht sich auf איש, und מכל, bei dem die Präposition partitiven Sinn hat, steht im Acc., der von חסר abhängt; vgl. z. B. Ps. 137, 3 מִשִּׁיר, worin das partitive מן ebenfalls mit dem Nomen zusammenfliesst und der Gesamtausdruck im Acc. steht. Ueber חסר mit persönlichem Subjekt und Acc. der Sache vgl. Deut. 2, 7. Jer. 44, 18 und 1 K. 11, 22. Ich verweise hier auch auf die letztgenannte

Stelle, weil חָסֵר rein Partizip ist, nicht Adjektiv. נפש aber umschreibt hier nicht das persönliche Fürwort, sondern es ist לנפשו so viel wie: für sein Begehr. Dabei ist jedoch מכל אשר יתאוה keineswegs überflüssig, denn damit will gesagt sein, dass der Betreffende sich jeden noch so extravaganten Wunsch erfüllen kann; sieh zu Gen. 4, 1. Zum Ganzen bemerkt Siegfried: „die ganze Annahme leidet an pessimistischer Willkür . . . Wie sollte es denn gedacht werden, dass Gott ihm Ehre verliehe und er nicht davon genösse?" Tatsächlich aber heisst כבוד nach einer frühern Bemerkung hier, wie überall, wo es zusammen mit עֹשֶׁר vorkommt, nicht Ehre, sondern Luxus, und diesen mag man wohl sich leisten können und es dennoch nicht tun. Mit איש נכרי ist gemeint jemand, der nicht der Sohn des Betreffenden ist. Der Betreffende ist also kinderlos; sieh die folgende Bemerkung.

3. Im Vorhergehenden wurde, um das Unvernünftige des Geizens zu betonen, angenommen, dass der Betreffende kinderlos ist. Hier dagegen wird der Fall gesetzt, dass der Betreffende überaus viele Kinder hat, um zu sagen, dass die Freude an seinen Kindern dem Menschen kein Ersatz ist für den physischen Genuss des Lebens. Bei יוליד ist wegen מאה nicht nur an Kinder, sondern auch an Kindes Kinder und deren Kinder zu denken; sieh zu Gen. 46, 15. Für ורב ist unbedingt וְרַב zu sprechen. Die Konj. ist Waw apodosis und ורב שיהיו וגו' = in dem Masse als seine Lebenstage viel sind. Das Korrelat hierzu aber ist nicht ונפשו וגו', sondern אמרתי טוב ממני הנפל, während ונפשו לא תשבע וגו' einen Umstandssatz bildet. Der Sinn des Ganzen ist danach für uns wie folgt: je länger ein solcher lebt, ohne des Guten zu geniessen... desto besser daran ist nach meiner Ansicht die Fehlgeburt als er. In וגם קבורה לא היתה לו erblicken manche Erklärer eine historische Anspielung, etwa auf Ochus, König von Persien, den die Katzen frassen (Wright) oder auf Artaxerxes Mnemon (Delitzsch), allein der hebräische Satz besagt nicht, dass der Betreffende gar nicht begraben wurde, sondern nur dass er kein standesgemässes Begräbnis hatte. Ersteres würde einfach durch וגם לא נקבר ausgedrückt sein; vgl. Jer. 8, 2. 16, 4. 6. 25, 33.

5. Ueber die Konstruktion des Substantivs mit folgendem מן comparationis im zweiten Halbvers vgl. Pr. 26, 12.

6. ואלו ist hier gebraucht im Sinne des arab. وإن und heisst selbst wenn. V. a bildet danach einen Umstandssatz und ist mit dem Vorherg. zu verbinden. V. b muss dann zum Folgenden ge-

zogen werden. Die Fehlgeburt ist besser daran als der Mann in dem dort beschriebenen Fall, selbst wenn er usw.

7. Sieh die vorherg. Bemerkung. Wenn man nun V. 6b als ersten Halbvers hierher zieht, dann ist das, was jetzt V. 7a bildet, Epexegese dazu und besagt, dass mit הכל der gesamte Erwerb des Menschen und mit מקום אחד dessen Mund gemeint ist. Im Sinne von 3, 20 passt V. 6b weder in Verbindung mit V. 6a noch in Verbindung mit unserem Verse. וגם, wovon man Waw besser als dittographiert streicht, hat adversativen Sinn, wie Ps. 129, 2.

8. חכם ist hier ein Mann, der nach den Anforderungen der Chokma lebt, und כסיל einer, dessen Lebensanschauung eine der Chokma entgegengesetzte ist; sieh zu 2, 3. מה לעני יודע kann nach der Bemerkung zu Ri. 18, 23 hebräisch nur heissen, „was hat der Arme zu verstehen?“ und dies wäre hier aber widersinnig. Für יודע ist wahrscheinlich היודע zu lesen und hinter מה aus dem Vorhergehenden יתרון hinzuzudenken. Aber auch so bleibt der Sinn des Ganzen an sich und dessen Zusammenhang unklar. Solche Unklarheiten sind unvermeidlich in einer Schrift, die den ersten Versuch macht, in einer Sprache zu philosophieren, welche sich von Natur dazu nicht eignet. Denn hebräisch lässt sich ebensowenig philosophieren, wie in irgendeiner der slavischen Sprachen. Was der Verfasser mit להלך נגד החיים meint, wissen nur die Götter. Nur so viel lässt sich aus dem Inf. הֲלֹ· statt לֶכֶת schliessen, dass hier von einer Bewegung nach einem bestimmten Ziele nicht die Rede ist; sieh zu Gen. 5, 22.

9. Auch hier ist der Sinn des ersten Halbverses völlig dunkel. Der Satz scheint eine antizipierte Antwort auf die vorherg. Frage zu sein, welche Antwort in V. b für nichtig erklärt wird.

10. ונודע ist zum Vorherg. zu ziehen, und die Konjunktion von ולא wird besser gestrichen. Jedenfalls aber bildet אשר הוא אדם im Sinne von „wer nur ein Mensch ist“ das Subjekt zu יוכל. Die etwas weitschweifige Umschreibung des Subjekts war hier nötig, weil bei blossem אדם als Subjekt unter שתקיף ממנו ein stärkerer Mensch verstanden werden könnte; dagegen kann letzterer Ausdruck nur als Bezeichnung für Gott gefasst werden, wenn „wer nur ein Mensch ist“ das Subjekt des Satzes bildet. Ich sagte oben, die Konjunktion von ולא wird besser gestrichen, weil sie zur Not als Waw apodosis beibehalten werden kann, wenn man אשר הוא אדם konditional fasst, sodass das Ganze heisst: wenn einer nur ein Mensch ist, so kann er nicht usw. Andere, die ונודע mit dem Folgenden

verbinden und אשר הוא אדם als Subjekt dazu fassen, geben dieses wieder „was ein Mensch sein wird“ oder gar „wie es einem Menschen ergehen wird“, wofür der Satz jedoch unhebräisch ist. Dieser und die zwei folgenden Verse rühren aber nicht von Koheleth her, sondern sind ein späterer Einschub, worin gegen seinen Pessimismus protestiert wird.

11. Sieh die Schlussbemerkung zu V. 10. Danach ist der Sinn hier, etwas freier wiedergegeben, der: ja, es ist leicht, gar vieles vorzubringen, ewig zu rufen „auch das ist eitel!“ und die Frage aufzuwerfen: „welchen Gewinn hat der Mensch?“

VII.

1. Das Suff. in הולדו ist unbestimmt. Bickell liest dafür הִוָּלְדָה, angeblich nach LXX, die das Suff. nicht zum Ausdruck bringt, doch beruht dies lediglich auf Sprachverschiedenheit, da im Griechischen das indef. τις hier nicht anging.

3. כעס bedeutet hier Unzufriedenheit oder richtiger etwas, das Unzufriedenheit erregt, und שחוק das Gegenteil davon. In moderne Sprache übertragen, ist V. a = es ist besser, das Leben von der Schattenseite anzusehen als von der Lichtseite. Der zweite Halbvers, für sich genommen, ist undeutbar, denn יטב לב heisst sonst guter Dinge sein, und dieser Zustand ist als Folge von oder bei רע לב nicht denkbar. Der Satz erhält aber einen guten Sinn, wenn man bedenkt, dass hier ein Pessimist spricht. Denn ein solcher kann wohl sarkastisch sagen: bei Verdruss, den man einem am Gesicht ansehen kann, schwelgt das Herz! Die Kürze und Schönheit dieses hebräischen Satzes ist in einer anderen Sprache unnachahmlich.

5. Fasst man שיר hier in seinem gewöhnlichen Sinne, so bildet es keinen passenden Gegensatz zu גערה in der Parallele. Siegfried meint, die Lieder der Toren stehen Am. 8, 10 im Gegensatz zur קינה, was aber nicht der Fall ist; und wenn dem auch so wäre, so würden dort die Lieder der Toren mit der קינה der Toren kontrastieren, und dies würde uns hier, wo שיר כסילים dem גערת חכם entgegensetzt ist, nichts helfen. Dazu kommt noch, dass גערה und קינה nicht dasselbe sind. Den Schlüssel zum Verständnis unseres Verses gibt Midrasch rabba zur Stelle, wo der erste Halbvers auf Moses und der zweite auf Bileam gedeutet wird. Denn danach heisst שיר hier nicht Lied schlechtweg, sondern speziell L o b l i e d, und der Sinn des Ganzen ist der: man tut besser daran,

Tadel vom Weisen zu beherzigen, als auf das Loblied der Toren zu hören. Selbstverständlich handelt es sich um Tadel und Loblied, deren Gegenstand das Subjekt zu שמע ist. Ueber איש שמע gegenüber לשמע sieh zu 3, 13.

6. שחק bezeichnet hier nicht das Lachen, sondern den lauten Beifall, den Applaus. Auf den lauten Beifall des Toren ist ebensowenig zu geben, wie auf das Knistern von Dornen unterm Kessel. Die Dornen im Brande machen viel Lärm, verbrennen aber schnell und geben keine Kohlen, über denen der Inhalt des Kessels gar gekocht werdon könnte. Ebensowenig hat der laute Beifall des Toren irgendwelchen Wert für die Beurteilung der Leistung.

7. Wegen der Einleitung dieses Verses, der weder das Vorhergehende noch das Folgende begründen könne, mit כי nehmen die Erklärer an, dass unmittelbar davor etwas ausgefallen sei, etwa ein Spruch, wie Pr. 16, 8, worin ungerechtes Gut mit ehrlichem Erwerb kontrastierte. Aber die Rede, wie sie uns vorliegt, ist auch für sich gefasst aus sprachlichem und sachlichem Grunde widersinnig. Denn zu עשק passt יהולל nicht, und der Weise hat mit ungerechtem Gute nichts zu tun. Statt העשק ist הַשְּׂחֹק zu lesen und dieses im Sinne von שחק הכסיל im vorherg. Verse zu fassen, welchen Sinn es kraft des Artikels sehr gut haben kann; sieh zu Gen. 40, 1. Im zweiten Halbvers kommt man mit מתנה nicht weit, wie man dies auch fassen mag. Man hat dafür nach Aboth 1, 1 מְתֻנִּים vorgeschlagen, doch passt dieses zur Parallele nicht viel besser. Ich vermute, dass das fragliche Wort für תְּבוּנָה verschrieben ist. Ueber die Verbindung לב תבונה wäre Ps. 90, 12 לבב חכמה zu vergleichen. In dieser Neugestaltung des Textes eignet sich unser Vers wohl als Begründung des Vergleichs in V. 6, denn der Sinn ist: weil der Beifall des Toren auch dem Weisen den Kopf verdrehen kann usw.

8. אחרית heisst niemals Ende im eigentlichen Sinne, sondern, von der Zeit gebraucht, Zukunft, und von Personen und Sachen, späteres Stadium ihrer Entwickelung. Danach wird hier empfohlen, mit der Beurteilung einer Sache geduldig zu warten, bis sie in ein vorgerücktes Stadium getreten ist, weil sie sich dann anders und besser gestalten kann: ארך רוח ist = ein Geduldiger, und גבה רוח heisst ein Hochmütiger, insofern er erwartet, dass ihm alles gleich nach Wunsch kommt, und keine Geduld hat, den Verlauf der Sache abzuwarten.

9. נוח heisst niemals schlechtweg sein oder wohnen, vgl. zu Pr. 21, 16, und auch hier drückt dieses Verbum den Nebenbegriff des Ungestörten aus. Vernünftige Menschen werden ihren Aerger bald los; nur bei Toren setzt sich der Aerger fest und bleibt gleichsam ungestört.

11. An עם נחלה ist nichts zu ändern. Wegen des folgenden Verses, wo die Weisheit höher gestellt wird als der materielle Besitz, will man neuerdings den fraglichen Ausdruck in מִנַּחֲלָה ändern, allein unser Vers widerspricht dieser Behauptung keineswegs, denn hier ist nur gesagt, dass die Weisheit auch bei materiellem Besitz gut ist, das heisst, dass sie dabei ihren Wert nicht verliert, und dies verträgt sich sehr gut mit V. 12. Der zweite Halbvers, worin יותר adverbialisch gebraucht ist, heisst: und besonders für solche, die in die Sonne zu schauen vermögen, d. i., die ihr Glück vertragen können.

12. Für בצל ist mit anderen beidemal כצל zu lesen. V. b aber ist hoffnungslos verderbt. Gewöhnlich übersetzt man „aber der Vorzug der Erkenntnis ist, die Weisheit erhält dem, der sie besitzt, das Leben“, aber danach ist דעת überflüssig, da יתרון החכמה als Subjekt zu dem Satze תחיה את בעליה vollkommen genügen würde.

13. V. a ist = nimm hin die Schickung Gottes, wörtlich durchlebe, mache durch, was Gott dir tut; sieh zu V. 14. Dieser Rat wird in V. b begründet durch die Erwägung, dass der Mensch die Schickung Gottes, selbst wenn sie ungerecht ist, doch nicht ändern kann; vgl. 6, 10.

14. היה בטוב ist unhebräisch; wenigstens kann dieser Ausdruck, wie man ihn auch fassen mag, hier keinen passenden Sinn haben. Für היה ist רְאֵה zu lesen und בטוב zu streichen. Dann mache man ביום טובה sowohl als auch ביום רעה zum Objekt von ראה und fasse dieses Verbum beidemal in dem zu V. 13 angegebenen Sinne. Demgemäss ist V. a = nimm hin die guten Zeiten und nimm auch hin die bösen Zeiten. Das zu streichende Wörtchen kam infolge des Wechsels der Konstruktion von ראה. Dieses ist nämlich im vorherg. Verse mit dem Acc., hier aber mit ב der Sache konstruiert, und um letztere Konstruktion zu rechtfertigen, schrieb irgend ein alter Leser an den Rand בטוב, womit er auf das 2, 1 vorkommende ראה בטוב hinwies. Vom Rande ist das Wort später in den Text geraten. Der zweite Halbvers, der den ersten sichtlich begründen will, ist nicht ursprünglich. Er rührt von einem späteren Schriftgelehrten her, der an der Art der Begründung in V. 13 b

Anstoss nahm und daher für dieselbe eine andere substituierte. Nach dem Interpolator muss sich der Mensch in die Schickung Gottes fügen, wie immer sie ist, weil das Glück und das Unglück von Gott kommen, der sie beide als Zuchtmittel gebraucht, indem er dadurch hienieden den Frommen belohnt und den Frevler bestraft, da der Mensch nach seinem Tode nichts mehr erfährt und empfindet, weder Freude noch Schmerz. על דברת heisst also hier „weil“. Dessen Fassung im Sinne von „damit“ ist falsch.

16. למה ist hier und im folg. Verse im Sinne von פן gebraucht; vgl. zu 5, 5. Als Frage gefasst hätte V. b nur dann einen Sinn, wenn eine bestimmte Person angeredet würde, die sich durch ihre gegen den V. a ausgesprochenen Grundsatz verstossende Handlungsweise der hier genannten Gefahr auszusetzen im Begriffe wäre, was aber nicht der Fall ist. Was diese Gefahr ist, geht nicht klar hervor, denn תשומם lässt mehr als eine Deutung zu. Ich glaube aber, dass das Verfallen in Melancholie gemeint ist; sieh die folgende Bemerkung.

17. אל תרשע הרבה kann ebensowenig in seinem gewöhnlichen Sinne verstanden werden, wie im vorherg. Verse צדיק, weil dann der Grundsatz in V. 18 unbegreiflich wäre. צדיק bezeichnet in diesem Zusammenhang offenbar den Anhänger einer strengern religiösen Partei, und רָשַׁע heisst, zu deren Gegenpartei gehören, welche in der Beobachtung des göttlichen Gesetzes minder rigoros war.

18. יצא ist hier fast so gebraucht wie in der Mischna, wo es für יצא ידי חובתו steht, und heisst sich mit etwas abfinden. Die Fassung des Verbums hier im Sinne von „entgehen“, an sich unwahrscheinlich, ist hier geradezu unmöglich, denn wie kann man dem entgehen, an dem man festhält? כלם steht hier, wie auch sonst öfter, für שניהם. Gemeint sind die beiden religiösen Richtungen, von denen im Vorhergehenden die Rede war.

19. Dieser Vers hängt insofern mit V. 18 zusammen, als er die Klugheit rühmt, die sich mit den beiden obengenannten verschiedenen Religionsrichtungen abzufinden weiss. Der Satz ist parenthetisch.

20. Hier wird die Betrachtung in V. 16—18 wieder aufgenommen und zu Ende geführt. צדיק kann wegen der dazwischen tretenden Nagation nicht als Attribut zu אדם gefasst werden, sondern man muss אין צדיק בארץ, worin אין unkorrekter Weise für לא steht, zum Prädikat machen. בארץ aber ist nicht Ortsangabe im eigentlichen Sinne, sondern dient dazu, den Begriff des vorherg.

Adjektivs zu steigern; sieh zu Pr. 11, 31. Doch ist der Sinn hier um eine Schattierung verschieden. Dort heisst צדיק בארץ der Frömmste der Welt, hier aber: so sehr fromm. Demgemäss ist der Sinn: denn es ist kein Mensch so sehr fromm, dass er stets recht handelte und niemals fehlte. Der Zweck dieser Maxime ist, wie bereits oben angedeutet, die Beschwichtigung etwaiger Skrupel über unpünktliche Beobachtung des göttlichen Gesetzes bei der Befolgung des obigen Rates, den beiden verschiedenen Religionsrichtungen Rehcnung zu tragen.

22. פעמים רבות gehört eigentlich zu קללת, ist aber starken Nachdrucks halber vorangestellt; sieh zu Deut. 31, 29.

23. היא geht nicht auf חכמה, sondern ist neutrisch gebraucht und bezieht sich auf den durch אחכמה ausgedrückten Begriff, sodass der Satz heisst: es — nämlich das Weisewerden — ist mir unerreichbar. Ueber רחוקה ממני vgl. zu Pr. 31, 10.

25. Für ולבי bringen Syr., Vulg. und sehr viele hebräische Handschriften בלבי zum Ausdruck, was entschieden besser ist. רשע heisst hier nicht Frevel, sondern ist in dem Sinne zu verstehen, der sich aus dem zu V. 17 über das Verbum desselben Stammes Gesagten ergibt. כסל hat man zu streichen, ebenso den Artikel bei dem unmittelbar darauf folgenden Nomen, und das Schlusswort mit vorgeschlagenem Waw zu lesen. Dann sind sämtliche Substantiva in V. b Objekt zu לדעת. Andere, die hier nichts ändern, fassen ולדעת רשע כסל וגו' im Sinne von „und einzusehen, dass Frevel Torheit, und dass Narrheit Tollheit ist", doch können die Worte diesen Sinn nicht haben. Auch ist der Satz danach unlogisch, denn die Absicht bei einer Forschung kann logischer Weise nur die sein, je nach dem Resultat etwas festzustellen, nicht aber zu einem bestimmten Resultat zu gelangen. Ueber סכלות und הוללות sieh zu 2, 3 und 12.

26. Hier wird nicht ein einzelnes Weib beschrieben, sondern האשה ist generell gebraucht. Das Urteil gilt also dem ganzen weiblichen Geschlechte.

27. Statt אמרה קהלת ist mit veränderter Wortabteilung אמר הקהלת zu lesen, was auch andere schon vermutet haben. Der Ausdruck, der ausser 1, 2, wo damit das Motto des Verfassers vom Redaktor eingeführt wird, bisher nirgends vorkommt, ist jedoch an dieser Stelle unecht; sieh zu 12, 8, woher derselbe hier eingedrungen ist.

28. Nach dem im ersten Halbvers uns vorliegenden Texte ist der erste Satz im zweiten, der das nennt, was Koheleth heraus-

gefunden hat, ungemein störend. Aus diesem Grunde hat man אשר in אִשָּׁה zu ändern, und dieses nicht im Sinne von „Weib“ schlechtweg, sondern im Sinne von „Weib für die Ehe“ zu fassen. אדם heisst hier nach der traditionellen Erklärung Mann, was aber unmöglich ist. Denn ein Wort, das eigentlich das ganze Menschengeschlecht bezeichnet, kann wohl so gebraucht werden, dass es irgendeines seiner Individuen bezeichnet, aber nicht so, dass es sich auf eine Hälfte dieses Geschlechtes beschränkt. Der Gebrauch von אדם in der angeblichen Bedeutung lässt sich auch weder sonst im A. T. noch in der talmudischen Literatur nachweisen. אדם heisst hier wie sonst einfach Mensch, ein menschliches Wesen. Für אחד aber ist אַחַת zu lesen und dies im Sinne von אשה אחת zu fassen. Das Zahlwort ist Objekt, während אדם das Prädikatsnomen bildet. Im Schlusssatz ist das Objekt aus dem Zusammenhang zu entnehmen und אשה Prädikatsnomen. כל אלה endlich weist nicht auf das vorherg. אלף hin, sondern ist Bezeichnung für das Universum, die ganze Welt; sieh zu Jes. 45, 7 und besonders zu Hi. 12, 9. Danach ergibt sich für das Ganze der Sinn wie folgt: ein Weib suche ich mir immer noch und finde nicht. Für den sonstigen Verkehr — eigentlich rein als Menschen — würde ich unter tausend wohl eine finden, aber für die Ehe — wörtlich als Weib — nicht in der ganzen Welt. Das ist freilich eine grauenhafte Beurteilung des Weibes, aber jeder Pessimist ist mehr oder weniger ein Weiberfeind.

29. Hier knüpft der Verfasser an V. 24 und 25 an — vgl. an ersterer Stelle מי ימצאנו — und alles dazwischen ist Parenthese oder stammt aus anderem Zusammenhang. חִשְּׁבֹנוֹת statt חֶשְׁבֹּנוֹת wäre anomal, selbst wenn der Sing. dieses Nomens חִשָּׁבוֹן lautete — vgl. זִכְרוֹנוֹת ohne Dag. forte von זִכָּרוֹן — und ist es noch mehr, da der st. absol. Sing. V. 25 und 9, 10 חֶשְׁבּוֹן lautet. Durch die anomale Vokalisierung will die Massora das fragliche Nomen hier von letzterem differenzieren. Dasselbe geschieht auch 2 Chr. 26, 15, wo חִשְּׁבֹנוֹת Kriegsmaschinen bezeichnet.

VIII.

1. Für כהחכם ist כֹּה חָכָם zu lesen und die Partikel im Sinne von „hier“ zu fassen; vgl. Gen. 31, 37. Der Hinweis ist auf den Versuch, die verschiedenen konfligierenden Religionsrichtungen zu erforschen, wovon in V. 25 die Rede war. פשר aber heisst nicht Deutung, sondern aurea mediocritas, Mittelweg; vgl. in der Sprache der Mischna פָּשַׁר lau sein, eigentlich zwischen kalt und warm die

Mitte halten, und besonders פְּשָׁרָה Kompromiss. Die Frage, wer kann hier weise sein und wer dabei den Mittelweg finden? ist, wie bereits angedeutet, mit Bezug auf die verschiedenen Religionsrichtungen gestellt. Wegen des Inhalts von V. 2—5 hat man aber auch an die Regierung des Alexander Jannäus zu denken, der die Pharisäer verfolgte. Bei der Wahl des Mittelwegs war es nötig, dieser Regierung Rechnung zu tragen. Im zweiten Halbvers hat man ועז פניו in וְעַז פנים zu ändern und statt ישנא mit andern יִשָּׂנֵא zu lesen. Die Korruption des Nomens ist unter dem Banne des vorherg. Satzes entstanden. Der Sinn ist danach der: wer in religiöser Hinsicht weislich zu handeln versteht, sodass er mit der Regierung des dem Pharisäismus feindlichen Königs nicht in Konflikt gerät, sichert sich ihre Gunst; wer sich ihr aber durch trotzige Hinneigung zu der ihr verhassten Partei widersetzt, macht sich bei ihr verhasst. Nur bei dieser Fassung erhält man hier einen logischen Zusammenhang mit dem Vorherg. sowohl als auch mit dem Folgenden.

2. Bei folgendem Imperativ ist אני widersinnig, da es aber nicht einleuchtet, wie das Pronomen, wenn es unecht wäre, in den Text kam, so ist es das Natürlichste, beim Verbum eine falsche Vokalisierung anzunehmen und שֹׁמֵר statt שְׁמֹר zu sprechen. Im zweiten Halbvers ist דברת zu streichen. Das allein genügt aber noch nicht; man muss auch die zwei ersten Worte des folgenden Verses hierher ziehen und תבהל in אֶבָּהֵל ändern. על gehört dann, wie 5, 1, zur Konstruktion dieses Verbums. Sonach ergibt sich hier der Sinn: ich beachte des Königs Befehl und gehe in der Pflicht gegen Gott nicht zu weit. Zur Not kann man sogar דברת beibehalten. Bei letzterem Verfahren ist V. b = und ich tue keinen übereilten Schritt w e g e n der Pflicht gegen Gott, das heisst, ich lasse mich von der Pflicht gegen Gott zu keinem übereilten Schritt hinreissen. In jedem Falle aber ist das „ich" keineswegs zu pressen, denn der Verfasser braucht damit nicht sich selbst zu meinen; sieh zu 2, 15.

3. Sieh die vorhergehende Bemerkung. Bei der Hinüberziehung der zwei ersten Worte ist hier V. a = weiche vor ihm, nämlich dem König; setze dich der Gefahr nicht aus. עמד heisst eigentlich h i n t r e t e n und ist, wie 1 K. 19, 11. Neh. 12, 39 und an vielen andern Stellen, mit ב des Zieles konstruiert. Nur wo das Ziel, wie 1 Sam. 17, 51 und Ez. 21, 26 nicht ein Ort, sondern eine Person ist, wird unser Verbum in demselben Sinne mit אל

konstruiert *). Andere fassen דבר רע im Sinne von „böse Sache“, doch spricht der Gebrauch desselben Ausdrucks in V. 5 gegen diese Fassung; sieh die folgende Bemerkung.

5. Unter מצוה ist der königliche Befehl zu verstehen, und לא ידע דבר רע kann nur so viel sein wie: er erfährt nichts Schlimmes, das heisst, ihm widerfährt solches nicht. Siegfried gibt die fraglichen Worte wieder „wird nicht um schlimme Dinge sich kümmern“, weil er מצוה vom Gebote Gottes versteht, was aber nicht richtig ist. Denn es ist unnatürlich, den fraglichen Ausdruck über das unmittelbar vorher genannte מלך hinweg auf אלהים in V. 2 zu beziehen, wo sich letzteres noch obendrein nur als etwas Nebensächliches findet. משפט heisst hier nicht Gericht, was in diesem Zusammenhang keinen vernünftigen Sinn hätte, sondern die richtige Art und Weise etwas zu tun, und der Satz ist = doch versteht es der Weise, wann er es mit des Königs Befehl nicht genau zu nehmen braucht, und wie er ihn umgehen darf. Gemeint ist, dass es weise ist, des Königs Befehl in vorsichtiger Weise zu umgehen, wenn er den Anforderungen der Religion sehr zuwider ist.

6. Der erste Halbvers, worin משפט wie unmittelbar vorher zu verstehen ist, bildet eine Parenthese, während der zweite V. 5b motiviert. Der Weise missachtet des Königs Befehl aus religiösen Gründen nur unter den dringendsten Umständen und in einer so wenig anstössigen Weise als möglich, weil der Mensch genug zu leiden hat, ohne sich wegen der Religion mit der Regierung in Konflikt zu bringen und von ihr deswegen verfolgt zu werden.

7. כאשר יהיה wird gemeinhin fälschlich wiedergegeben „wie es sein wird.“ Denn abgesehen davon, dass ein dergestalt abhängiger Satz im Hebräischen dem Hauptsatz nicht vorangehen darf, ist כאשר in diesem Zusammenhang für den angeblichen Sinn das richtige Wort nicht, weil כאשר nicht „wie“ heisst, sondern „ebenso wie“, was aber hier nicht passt. Es müsste statt dessen אֵיךְ stehen; vgl. 2 K. 17, 28 und Ruth 3, 18. כאשר hat hier temporalen Sinn, und כאשר יהיה heisst: wenn es im Kommen ist oder wenn es kommen soll.

8. Von hier bis V. 13 incl. ist ein späterer Einschub. Dieser enthält einen Protest gegen die vorhergehende Empfehlung, in Sachen der Religion und namentlich beim Anschluss an eine Religionspartei

*) An der genannten Ezechielstelle dachte der Prophet bei אֵם הדרך an die eigentliche Bedeutung von אֵם, daher אֵל אֵם, aber gleich darauf בראש.

auf die Richtung der Regierung Rücksicht zu nehmen. רוח bezeichnet hier nicht den Wind, sondern den Geist, den Lebensgeist Diesen kann kein Mensch zurückhalten, sodass er den Körper nicht verlasse. שלטון ist wie V. 4 königliches Machtgebot und der Sinn des Satzes der: der König vermag keinen, der ihm zu Gefallen sich der unrechten Religionspartei anschloss, durch sein Machtgebot vor dem Tode als Gottesstrafe zu schützen. משלחת heisst nicht Entlassung, sondern wie Ps. 78, 49, **bewaffnete Schar**; vgl. arab. مسلحة. Auch die alten Rabbinen kombinierten hier משלחת mit שֶׁלַח Waffe; vgl. Midrasch rabba zu Deut. Par. 9 אין אדם יכול לעשות כלי זיין ולהנצל ממלאך המות = kein Mensch kann eine Waffe verfertigen, die ihn vor dem Todesengel rettete. מלחמה in einem Satz, der an ביום המות anschliesst, ist Todeskampf und der Satz = im Todeskampf gewährt des Königs bewaffnete Schar keinen Schutz. רֶשַׁע ist in dem zu 7, 25 angegebenen Sinne zu verstehen, und בעליו endlich bezeichnet den Anhänger der lockern Partei, welche die durch רשע ausgedrückte freie Religionsrichtung verfolgt.

10. Unter רשעים sind nicht Frevler zu verstehen, sondern Anhänger des רֶשַׁע im Sinne von V. 8, das heisst, Anhänger der lockern Religionspartei. Ferner, statt קברים ובאו ist nach LXX לְקֶבֶר מוּבָאִים zu lesen. Letzteres heisst: werden ehrenhaft zu Grabe getragen. Der Begriff des Ehrenhaften liegt jedoch nicht in dem Ausdruck an sich, sondern er ergibt sich, wie gleich erhellen wird, aus dem, was unmittelbar darauf folgt. Für וּמִמְּקוֹם hat man entschieden וּמִמְּקוֹם zu sprechen. Die massoretische Aussprache dieses Wortes setzt voraus, dass קדוש Bezeichnung für Gott ist, was aber in unserem Buche schwerlich der Fall sein kann. Auch יהלכו ist unmöglich richtig überliefert, denn nach der Ausführung zu Gen. 5, 22 kann Piel von הלך eine Fortbewegung nicht ausdrücken, folglich kann dabei auch von einem Woher die Rede nicht sein. יהלכו muss in יְהֻלָּלוּ emendiert werden. Danach ist der Satz = und an der heiligen Stätte — wörtlich von der heiligen Stätte aus, vgl. Ps. 118, 26 — werden sie, die רשעים, gepriesen. Die heilige Stätte ist aber nicht der Tempel, sondern die Synagoge. Der verstorbenen Anhänger der von der Regierung begünstigten Religionspartei wurde auf Befehl der Behörden in der Synagoge gedacht und ihr Lebenslauf gepriesen. Demgemäss hat man aber auch וישתכחו nach mehrern der alten Versionen und einer beträchtlichen Anzahl hebräischer Handschriften in וְיִשְׁתַּבְּחוּ zu ändern. עיר ist dem vorherg. מקום קדוש gegenübergestellt. Nicht nur an der heiligen Stätte, sondern auch in

der ganzen Stadt wurden die Betreffenden gepriesen. Das Subjekt zu ישתכחו liegt in אשר, welches heisst „diejenigen, welche“, und כן ist nicht = recht, sondern hat die viel häufigere Bedeutung „so.“ Mit dem Wörtchen wird auf den Lebenslauf hingewiesen, der durch die Benennung רשעים angedeutet ist. Das Ganze läuft darauf hinaus: die religionsfeindliche Regierung kann höchstens dafür sorgen, dass diejenigen, die ihr zur Liebe in Sachen der Religion locker waren bei ihrem Versterben ein pompöses Begräbnis haben, und dass in der Synagoge ihrer rühmlich gedacht und sie auch in der ganzen Stadt offiziell gepriesen werden, aber vom Tode kann sie solche Leute nicht retten.

11. לב bezeichnet hier nicht die Neigung, sondern den Mut (gegen Siegfried), und בהם ist im hebräischen Texte keineswegs pleonastisch wie die Ausleger meinen. Heisst es doch sehr oft auch לב פ׳ בקרבו; vgl. 1. Sam. 25, 37. Ps. 39, 4. 55, 5. Jer. 23, 9. und Thr. 1, 20.

12. Für das hier ungrammatische מאת ist mit den meisten Neuern nach LXX zu lesen מֵאָז = von jeher. ומאריך לו kann nicht heissen „und wird dabei alt“, wie Rüetschi in der Uebersetzung von Kautzsch wiedergibt, denn das wäre hebräisch bloss ומאריך ohne לו, vgl. 7, 15, sondern der fragliche Ausdruck ist = und er — nämlich Gott — gewährt ihm Aufschub, wie Siegfried richtig übersetzt; sieh zu Ri. 16, 2. Im Schlusssatz, wie auch an der Spitze des Verses, heisst אשר weil. Denen, die Gott fürchten, ergeht es wohl eben deshalb, weil sie ihn fürchten.

13. Auch hier ist אשר in der oben angegebenen Bedeutung zu verstehen. Auch die Massora fasst die Partikel in diesem Sinne, sonst würde sie das Athnach bei לרשע statt bei כצל gesetzt haben.

14. כמעשה הרשעים heisst nicht „nach dem Tun der Frevler“, was hebräisch כמעשֵׂי הר׳ wäre, sondern es steht das nomen rectum im Gen. objekt., und der Gesamtausdruck ist = wie es den Frevlern geschehen sollte. Ueber die Ausdrucksweise sieh zu 7, 13. Aehnlich ist auch כמעשה הצדיקים zu verstehen.

16. כאשר ist in temporalem Sinne gebraucht, statt בעיניו איננו aber hat man בְּעֵינַי אֵינֶנִּי zu lesen. Danach bildet V. b eine Parenthese, worin Koheleth dem Leser versichert, er habe sich der Forschung mit solchem Fleisse hingegeben, dass er sich weder bei Tag noch bei Nacht Schlaf gönnte. ראה פ׳ בעיניו heisst „bloss sehen, ohne zu geniessen“; vgl. zu Deut. 34, 4. Danach ist hier von

gänzlicher Versagung des Schlafes die Rede. Selbstverständlich ist dies hyperbolisch. Nach dem massoretischen Texte schwebt V. b in der Luft und der Satz entbehrt noch obendrein eines Subjekts; sieh die folgende Bemerkung.

17. Hier zeigt sich, dass wir V. 16 b richtig gefasst. Denn der Sinn ist: bei allem Fleisse, den ich auf die Erforschung verwandt, musste ich dennoch einsehen, dass sie nicht menschenmöglich ist. Die Konstruktion ist an dieser Stelle wieder wie Gen. 1, 4, denn es ist wie wenn stünde וראיתי כי לא יוכל האדם למצא את כל מעשה האלהים. Der Ausdruck את המעשה אשר וגו׳ ist Epexegese zu מעשה האלהים. בשל אשר heisst „weil"; vgl. im Talm.-aram. בדיל ד, Die Konstruktion von עמל c. Inf. mit ל findet sich nur in unserem Buche hier und 2, 11. Dem Verbum haftet ebenso der Begriff des Plagenden an wie dem Nomen desselben Stammes. עָמַל ist also ein viel stärkerer Ausdruck als יָגַע. Man beachte die Gegenüberstellung von האדם in V. a und החכם in V. b. Ersteres bezeichnet neben dem letztern den gewöhnlichen Menschen, der nicht Philosoph ist. Am Schlusse wird למצא besser gestrichen.

IX.

1. Für das hier keinen rechten Sinn gebende ולבור ist mit andern nach LXX וְלִבִּי רָאָה zu lesen; vgl. 1, 16. Die Konjunktion von ועבדיהם ist zu streichen. Sie beruht, wie gleich erhellen wird, auf Verkennung der Konstruktion. Der Ausdruck heisst aber nicht „ihre Taten", sondern ist soviel wie die sie treffenden Geschicke. Ueber das objektivische Suff. und die Ausdrucksweise überhaupt vgl. zu 8, 14. Die übliche Fassung ergibt hier einen unjüdischen Gedanken, denn nach der altjüdischen Ansicht liegt des Menschen Wandel in seiner eigenen Hand; vgl. Berachoth 33 b הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, zu deutsch, alles liegt in der Hand Gottes, ausgenommen die Gottesfurcht. Der Ausdruck הצדיקים והחכמים ist das Hauptsubjekt, während der Satz עבדיהם ביד האלהים das Prädikat bildet. ביד האלהים ist hier so viel wie: Gott allein weiss. Ueber die Ausdrucksweise vgl. zu Esra 7, 14. Danach muss aber die אהבה sowohl als die שנאה vom Schicksal kommend gedacht werden. Fasst man alles das zusammen, so ergibt sich der Sinn für das Ganze von אשר bis יודע incl. wie folgt: dass die Geschicke der Frommen und Weisen nur Gott allein weiss, dass das freundliche Geschick sowohl als das feindliche sonst niemand vorauswissen kann. Diese Bedeutung von ידע ist zu beachten. Die drei letzten Worte sind

zum Folgenden zu ziehen. Die übliche Verbindung von האדם mit יודע ist syntaktisch nicht gestattet, denn man kann hebräisch nicht sagen אין יודע האדם.

2. Die beiden ersten Worte sind mit den meisten Neueren zum Teil nach LXX Syr. und Vulg. in הֶבֶל בַּאֲשֶׁר zu emendieren und באשר im Sinne von „weil“ zu fassen. Dies zusammen mit den drei Worten, die aus dem vorhergehenden Verse hierher zu ziehen sind, ist = alles was die Menschen hinter sich haben, ist Dunst das heisst, all ihr Wandel in der Vergangenheit hat nicht den mindesten Einfluss auf ihre künftigen Geschicke, weil usw. Die meisten Erklärer fassen לפניהם fälschlich mit Bezug auf die Zukunft, denn לפני, von der Zeit gebraucht, kann nur von der Vergangenheit verstanden werden; vgl. 1, 16. 2, 7. 9, wie auch das häufige לְפָנִים im Sinne von „vormals“. Auch passt das, was unmittelbar darauf folgt, nur zu unserer Fassung. Budde, der mit allen anderen Auslegern die drei letzten Worte von V. 1 an ihrer jetzigen Stelle belässt, schaltet נֶעְלָם ein und glaubt sonach für den Satz den Sinn zu erhalten: den Menschen ist alles verborgen. Allein, von der Unwahrheit solcher Behauptung abgesehen, müsste es danach מֵהֶם statt לפניהם heissen; denn bei עלם, gleichviel in welcher Konjugation, kann das, wovor das Objekt verborgen ist oder verborgen wird, nur mit מן stehen; vgl. für das hier in Betracht kommende Niph. Lev. 4, 13. 5, 2. 3. 4. Num. 5, 13. 1 K. 10, 3. Hi. 28, 21 und 2 Chr. 9, 2. לטוב und כטוב, für die im Satz sich kein Korrelat findet, sind als durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden, zu streichen. כחוטא endlich verbindet sich mit dem darauf folgenden Partizip zum Ausdruck eines Begriffs und der ist: wie der Sünder der geschworen, das heisst, wie derjenige, der sich durch einen Meineid versündigt hat.

3. Das erste רע hat man in הָרָע zu ändern; He ist durch Haplographie verloren gegangen. Demgemäss ist der Anfangssatz = das ist das Schlimmste von allem, was unter der Sonne geschieht; vgl. zu 2 K. 6, 33. Im zweiten Halbvers hat רע physische Bedeutung und heisst Kränkung, Mortifikation. והוללות ist für etwas anderes verschrieben. Es steckt darin ein Synonym von רע in dem soeben angegebenen Sinne, doch welches lässt sich nicht sagen. Für ואחריו nach Symmach. ואחריתם zu lesen, mit Suff., das auf בני האדם ginge, ist keineswegs nötig, denn das Suff. bei ersterem kann, wie bei יחדו, das auch יחדיו geschrieben wird, erstarrt und der Ausdruck Adverb sein, sodass ואחריו אל המתים heisst: und nachher gehts

zu den Toten. Möglich ist, dass man אחריו auch 3, 22. 6, 12 und 7, 14 so zu verstehen hat; sieh zu 2 Sam. 2, 23 und 3, 12. 7, 14.

4. כל ist hier nicht kollektiv, sondern distributiv zu fassen. Im zweiten Halbvers ist die Konstruktion allgemein verkannt worden, besonders der Sinn von ל in לכלב. Bei den verschiedenen, bisher bekannten Erklärungen wird übersehen, dass כלב חי, zum Unterschiede von האריה המת underteminiert ist, was deutlich zeigt, dass diese beiden Ausdrücke nicht dieselbe grammatische Beziehung haben. Tatsächlich bildet הוא, auf das indef. מי bezüglich, das Subjekt des Satzes, während ל in לכלב dieses Substantiv als Prädikatsnomen kennzeichnet; vgl. zu Deut. 31, 21. Danach ist der Sinn des Ganzen der: wer irgendwie, das heisst, in noch so geringer Stellung, zu den Lebenden zählt, der hat Hoffnung; denn selbst als lebender Hund ist er besser daran als der tote Löwe. Anderswo nennt sich jemand, der von seiner völligen Unbedeutenheit spricht, einen toten Hund — vgl. 1 Sam. 24, 15 — hier aber, wo „lebend" und „tot" kontrastieren sollen, muss der Hund schlechtweg denselben Dienst tun. Siegfried, der bei sehr geringer Kenntnis des Hebräischen etwas Neues bieten will, gibt V. b wieder: „denn vom lebenden Hund gilt's, er ist besser als ein toter Löwe"; allein, von der weitschweifigen Umschreibung abgesehen, ist es rein willkürlich, die Determination vom Löwen auf den Hund zu übertragen. Ausserdem muss danach für ל eine Bedeutung angenommen werden, die es niemals hat, und הוא ist dabei vollends überflüssig.

5. In dem ersten Halbvers liegt eine feine Ironie. Alles, was die Lebenden sicher wissen, ist, dass sie unvermeidlich sterben müssen, und das ist ihnen ein grosser Trost! In V. b ist das widersinnige שכר in זֵכֶר zu emendieren und darüber den Schlusssatz, der die Begründung des unmittelbar Vorhergehenden bildet, zu vergleichen.

6. Auch hier hat man das Suff. in אהבתם und שנאתם objektivisch und diese Substantiva in dem zu V. 1 angegebenen Sinne zu fassen. קנאה aber heisst nicht Eifer, sondern Neid. Nach dem Tode der Menschen ist es mit ihrem freundlichen und ihrem feindlichen Schicksal, wie auch mit dem Neide der vom Schicksal hart Behandelten gegen die von ihm Begünstigten aus.

7. Hier löst irgend ein Optimist mit seiner Betrachtung den Pessimisten ab. Die optimistische Betrachtung erstreckt sich bis Ende V. 10. Es scheint, dass unser Optimist auch in Sachen der Religion optimistisch ist, denn er sagt sichtlich hier dies: quäle dich nicht mit

religiösen Skrupeln; nimm an, dass Gott mit deinem Wandel zufrieden ist, und geniesse das Leben.

8. לבנים, wie es hier gebraucht ist, hat nicht Bezug auf Farbe, sondern das Adjektiv bezeichnet die Kleider als sauber gewaschen.

9. Unter אשה ist nicht die Ehefrau zu verstehen, sondern irgend ein Weib. Daher die Indertemination dieses Nomens. Wenn die Ehefrau gemeint wäre, müssten neben ihr auch Kinder erwähnt werden. Der Ausdruck כל ימי הבלך, der sonst in diesem ganzen Buche nirgends vorkommt — denn das vorherg. כל ימי חיי הבלך ist doch etwas anderes — hat man nach Syr. und etlichen hebräischen Handschriften zu streichen.

10. Der erste Halbvers heisst nach Buhl s. v. מצא „alles, was deine Hand zu tun findet (was dir als Aufgabe zu Händen kommt) tu mit all deiner Kraft", und das ist für alle Erklärer massgebend, obgleich kaum ein einziges Wort davon richtig ist. Denn wenn die Wendung מצאה יד פ׳ mit dem Acc., nicht mit ל, konstruiert wird und nicht eine Person, sondern eine Sache zum Objekt hat, beschränkt sie sich, ebenso wie die synonymen Wendungen השׂינה יד פ׳ und הגיעה יד פ׳ mit sachlichem Objekt, auf Ausgaben, die einem seine Vermögensverhältnisse zu machen gestatten; vgl. Lev. 5, 7. 12, 8. 25, 28 und sieh zu 1 Sam. 10, 7. 25, 8. Und ebenso ist die fragliche Redensart auch hier gebraucht, denn das darauf folgende בכחך ist = mit dem, was du dir erworben hast, mit deinem Vermögen; vgl. Pr. 5, 10 und Hi. 6, 22. Im Vorhergehenden ist der Vollgenuss des Lebens empfohlen, und demgemäss wird hier geraten, sich alles zu leisten, was man mit seinem Vermögen erschwingen kann. Der zweite Halbvers, der sich an das Vorherg. nicht anschliessen will, ist eine alberne Glosse. שאול kommt auch sonst in diesem Buche nicht vor, und mit Bezug auf שאול ist auch הלך statt ירד unhebräisch.

11. Statt לַיֹּדְעִים ist לַיְדֻעִים zu vokalisieren und חן, dem vorhergehenden עשר entsprechend, in הוֹן zu ändern. Ueber ersteres sieh zu Hi. 34, 2, und was letzteres betrifft, so haben wir zu Pr. 3, 34 denselben Schreibfehler nachgewiesen. חן, das sie sonst fälschlich durch „Gnade" wiedergeben, fassen die Erklärer hier im Sinne von „Gunst", doch hat das Nomen diesen Sinn niemals; sieh zu Gen. 6, 8. Der Sinn des zweiten Halbverses ist der: sie sind alle dem Fatum unterworfen, sodass deren keiner durch seine etwaige besondere Fähigkeit sein Geschick zu ändern vermag.

12. רעה finden die Neuern hier störend, weshalb sie es streichen. Dabei bedenkt man aber nicht, dass מצודה im A. T. auch in gutem Sinne, nämlich im Sinne von „Verschanzung“ vorkommt; vgl. besonders Jes. 29, 7. Wenn man dies erwägt, sieht man leicht, dass רעה hier die Feste als eine unliebsame beschreibt, das heisst als solche, die nicht zur Verschanzung, sondern zur Einsperrung dient. Gemeint ist aber nicht das Netz, sondern ein Behälter, in dem die bereits gefangenen Fische lebend bis zu ihrem Gebrauch aufbewahrt werden. כהם ist in der Prosa die ausschliessliche Form, denn כמוהם ist poetisch. Für יוקשים liest man am sichersten מוּקָשִׁים als Partizip Hoph.*), da Mem durch Haplographie leicht wegfallen konnte.

13. V.a ist = auch dies beobachtete ich mit Bezug auf die Weisheit. In V.b heisst גדולה wichtig; vgl. zu Jona 4, 1 und Esther 10, 3 Ueber אלי = nach meiner Ansicht sieh zu Hi. 32, 14. Doch liest man hier besser לי, da א aus dem Vorhergehenden leicht verdoppelt sein kann. לי ist hier besser, weil ל auch in der Mischna, deren Sprache die Sprache dieses Buches so nahe steht, so gebraucht wird. Dieser Gebrauch des ל ist entweder dem des sogenannten ל autoris verwandt oder die Präposition hat dabei später das ältere אל verdrängt, wie denn auch in der Mischna zur Bezeichnung des indirekten Objekts von אמר stets nur ל und niemals אל gebraucht wird.

14. Ob man für מצודים mit den Neuern nach Deut. 20, 20 und Jes. 29, 3 מְצוּרִים zu lesen hat, ist sehr fraglich; sieh zu V. 13. Auch das deutsche „Bollwerk“, das jetzt synonym von „Verteidigungswerk“ ist, wurde in der älteren Sprache im Sinne von „Belagerungswerk“ gebraucht.

15. Mit dem aktiven מצא werden die Erklärer nur durch die Annahme fertig, dass das Verbum hier impersonell gebraucht ist und = man fand, was sie wieder in „es fand sich“ umdeuten. Nur Wright allein fasst richtig den König, von dem unmittelbar vorher die Rede ist, als Subjekt, irrt aber, indem er dem Verbum seinen gewöhnlichen Sinn gibt. Denn מצא, dem im Syrischen ܡܛܐ entspricht, heisst ursprünglich und eigentlich, wie dieses, auf etwas kommen, darauf stossen, und daraus entsteht erst, wie beim lat.

*) Nachträglich scheint mir, dass auch Pr. 12, 13 מוֹקֵשׁ nicht in נוֹקֵשׁ, das graphisch nicht so nahe liegt, sondern in מוּקָשׁ zu ändern ist. Auch bei letzterer Aussprache des Wortes als Partizip, schliesst sich das darauf folgende Imperf. consec. ויצא gut an.

invenio, die Bedeutung „finden". Und hier ist das fragliche Verbum ungefähr in seiner ursprünglichen Bedeutung gebraucht, doch ähnlich wie Ps. 116, 3 und auch sonst, das heisst, mit dem Nebenbegriff, dass das, was dem Subjekt begegnet, etwas Unerwünschtes ist. Der belagernde König, heisst es danach hier, stiess auf einen ihm unliebsamen armen, aber gewandten Mann in der Stadt.

16. Der zweite Halbvers hat nur dann einen Sinn, wenn man sich den unmittelbar vorher genannten Fall als Ausnahme von der Regel denkt. In jenem Falle, wo Gefahr drohte und man sich anders nicht zu helfen wusste, hatte man auf die Worte des weisen Armen gehört, sonst aber tut man dies nicht, weil der Arme, wenn er auch weise ist, nichts gilt, wie man denn auch in jenem Falle, als die Gefahr vorüber war, des armen Retters nicht weiter gedachte; vgl. V. 15b.

17. Dieser und der folgende Vers rühren nicht von Koheleth her, denn das Lob der Weisheit, das sich in ihnen ausspricht, verträgt sich nicht mit V. 16b. דברי חכמים scheint hier eine Breviloquenz zu sein, bei der חכמים sowohl als Gen. subjekt. wie als Gen. objekt. gefasst werden will. Ueber den Gen. objekt. in dieser Verbindung sieh zu Pr. 31, 1. בנחת ist Komplement zu דברי חכמים, während die Präposition bei מזעקת den Begriff von נשמעים komparativisch steigert. Sonach ergibt sich für das Ganze der Sinn: Worte der Weisen an Weise, in sanftem Tone gesprochen, finden mehr Beachtung als das donnernde Kommandieren des Herrschers unter Toren. Nur bei dieser Fassung erhält man hier eine vollkommene Antithese. Andere fassen die fragliche Präposition im Sinne von „besser als", welchen Sinn aber nacktes מן nicht haben kann.

18. קְרָב ist ein hochpoetisches Wort, das hier schlecht angebracht wäre — vgl. zu 2 Sam. 17, 11 — und כלי קרב ist überhaupt keine hebräische Verbindung, denn Kriegswerkzeuge werden selbst in der Poesie nur durch כלי מלחמה bezeichnet; sieh 2 Sam. 1, 27. Aus diesen Gründen hat man מכלי קרב nach Pr. 20, 15 in מִכְּלִי יְקָר zu emendieren. Die Korruption ist dadurch entstanden, dass das Jod von יקר durch Haplographie verloren ging, worauf das verstümmelte Wort nach falscher Vermutung zur Recepta ergänzt wurde. Bei vorgefundenem קרב aber konnte die Massora in מכלי nur den Plural des Nomens erblicken.

X.

1. Für זבובי מות ist entschieden זְבוּב מֵת zu lesen. Der Sing. des Nomens ist wegen מעט in der Parallele vorzuziehen, und das

Partizip ist besser als מָוֶת, weil sonst die Aussage mit Bezug auf die giftige Fliege nichtssagend wäre. Wie 2 Sam. 9, 8 und 16, 9 bei כלב מת, steigert auch hier מת den Begriff des Unbedeutenden, der durch זבוב zum Ausdruck kommt. יביע ist mit andern zu streichen Letzteres ist aber nicht Glosse zum vorhergehenden יבאיש, sondern einfach durch Dittographie daraus entstanden. יקר ist gegen die Accente mit dem Vorhergehenden zu verbinden und auf שמן zu beziehen. Im zweiten Halbvers hat man מחכמה מכבוד in וחכמה תְּאַבֵּד zu emendieren. An der Korruption ist hauptsächlich die falsche Verbindung von יקר schuld, welches, dahin gezogen, ein komparativisches מן zu fordern schien. Subjekt zu תאבד ist סכלות, während חכמה das Objekt bildet. Die Konjunktion bei letzterem Nomen ist das sogenannte Waw adaequationis. Piel von אבד endlich ist hier in dem zu 2 Sam. 1, 27 angegebenen Sinne gebraucht, nur selbstredend kausativ. Danach ist das Ganze = eine blosse winzige Fliege kann faulig machen das köstliche Oel des Parfümeurs; ebenso kann ein wenig Torheit die Weisheit nutzlos machen. Da aber die Weisheit und die Torheit bei einer und derselben Person vereint nicht denkbar sind, so muss hier von dem Falle die Rede sein, wo der Tor dem Weisen entgegenwirkt. Das hier Gesagte ist für einen solchen Fall keineswegs zu viel, denn mit der Dummheit kämpfen bekanntlich selbst die Götter vergeblich.

3. בדרך kann bei dem, was darauf folgt, nur so viel sein wie: auf der Reise. Das Kethib כְּשֶׁהַסָּכָל ist dem Keri entschieden vorzuziehen. חסר aber ist aus mehr als einem Grunde unmöglich richtig überliefert. Denn man sagte nur חֲסַר לֵב, aber nicht לֵב חָסֵר. Zum mindesten müsste es hier heissen לבו חסר לו. Auch ist dabei גם, das in solcher Verbindung nur „sogar" heissen kann, widersinnig, da es nicht einleuchtet, warum von dem Toren erwartet werden sollte, dass er auf der Reise weniger dumm sei als sonst. Für חסר ist סָר zu lesen und dazu aus dem Zusammenhang מן הדרך zu supplizieren. Subjekt zu אמר ist לבו, welches, auf den Narren bezogen, dessen Dummheit bezeichnet. Sonach erhält man den Sinn: selbst auf der Reise, wenn der Narr eine unternimmt, macht seine Dummheit Abstecher und sagt somit allen, „der da ist ein Narr!" Gemeint ist, dass der Narr in seiner Dummheit auf der Reise Sachen macht, die ihrem Zwecke nicht dienen oder ihm gar zuwider sind, wodurch er sich als das verrät, was er ist.

4. מקום fassen die Erklärer im Sinne von „Posten", was aber nicht richtig ist, denn es kann hier unmöglich ein Beamter angeredet

sein; dagegen sprechen sämtliche Fälle in diesem Buche, in denen der Leser direkt angeredet wird, denn in solchen Fällen ist die Anrede stets allgemein, nicht an eine besondere Menschenklasse. Wenn hier ein Beamter angeredet würde, müsste dies mindestens irgendwie besonders angedeutet werden. Tatsächlich bezeichnet das fragliche Nomen hier die Stellung, die man einem andern gegenüber einnimmt, und „seine Stellung verlassen" ist gleichsam aus ihr heraustreten, das heisst, sie vergessen. Danach ist מקומך אל תנח = vergiss nicht, dass du es mit einem Herrscher zu tun hast, dessen Untertan du bist. Im zweiten Halbvers ist mit יניח absolut nichts anzufangen. Denn im Sinne von „wieder gut machen" oder „niederschlagen", wie man wiederzugeben pflegt, kann der Ausdruck nicht verstanden werden. יניח חטאים גדולים könnte nur heissen „belässt grosse Sünden so wie sie sind", was aber in diesem Zusammenhang sinnwidrig wäre. Statt יניח hat man יַשְׁכִּיחַ zu lesen und darüber Jer. 23,27 zu vergleichen. Die Korruption ist hauptsächlich dadurch entstanden, dass ש irrtümtich wegfiel, worauf man יכיח wegen des vorhergehenden תנח in יניח änderte. Demgemäss ist V. b = denn besänftigende Rede lässt grosse Verfehlungen vergessen.

5. שֶׁיֹּצָא ist ein Unwort, denn eine Zusammenziehung von יֹצְאָה könnte höchstens יֹצָה ergeben, aber nicht יֹצָא. Entweder ist das Wort zu tilgen oder man hat dafür שֶׁיָּצְאָה zu lesen. Bei ersterem Verfahren wäre über שגגה מלפני השליט Sifrê zu Deut. Piska 339 zu vergleichen, wo Gott spricht und sagt גְּזֵרָה היא מלפני = es ist bei mir fest beschlossen.

6. Für הסכל fordert der Zusammenhang הַשָּׁפָל. Ein Substantiv סֶכֶל findet sich auch sonst nirgends. Aber auch für במרומים רבים muss man בְּמָרוֹם מֵרַבִּים lesen. Dann heisst der Satz: der Mann von niederer Abstammung nimmt eine Stellung ein, die vielen unerreichbar ist. Ueber מרום מן sieh zu Jer. 17, 12. רבים als Attribut zu מרומים ist kaum denkbar, denn dieses ziemlich häufige Substantiv findet sich sonst weder im Sing. noch im Pl. irgendwo durch ein Adjektiv näher beschrieben. ועשירים endlich hat man, da עשיר schwerlich ein Mitglied einer angesehenen Familie bezeichnen kann, in וִישָׁרִים zu ändern.

8. Die hier folgenden zusammenhangslosen Sprüche sind spätere Einschübe, und es ist sogar zweifelhaft, ob von hier an bis zu Ende des Buches überhaupt noch irgend etwas von Koheleth herrührt.

10. והוא לא פנים קלקל ist ebenso undeutbar wie ויתרון הכשיר החכמה. Der Text ist hoffnungslos verderbt.

11. Hier ist der Sinn des Spruches an sich klar, nicht aber die Anwendung, die Moral.

12. תבלענו heisst: sie verwickeln ihn in Widersprüche; vgl. zu Pr. 19, 28. Andere verstehen den Ausdruck im Sinne von „zu Grunde richten“, aber das passt nicht als Gegensatz zu חן, das die Worte des Weisen als ansprechende bezeichnet. Dieser und die drei folgenden Verse sind sichtlich Randbemerkungen, in denen dieses Buch, wie es zur Zeit vorlag, beurteilt wird. Der unkritische Kritiker, der keine Ahnung hatte, dass unser Buch schon damals viele widersprechende Einschübe enthielt, macht dem Verfasser dieser Widersprüche zum Vorwurf und nennt ihn deswegen einen Toren.

13. הוללות רעה ist = Hellenismus in seiner schlimmsten Form; sieh zu 2, 3 und 12. Die הוללות, scheint es, war der Orthodoxie mehr zuwider als die סכלות.

14. Nach der Bemerkung zu V. 12 ist hier סכל, ebenso wie dort כסיל, Bezeichnung für den Verfasser dieses Buches. האדם ist zu streichen und das Subjekt zu ידע aus dem vorhergehenden הסכל zu entnehmen. Für שיהיה bringen vier der alten Versionen שֶׁהָיָה zum Ausdruck, doch ist die Recepta, im Sinne des Präsens gefasst, vorzuziehen. Besser noch liest man dafür שֶׁהוּא. Jedenfalls aber wird hier dem סכל — das heisst nach dem oben Gesagten dem Koheleth — vorgeworfen, dass er das nicht begreift, was in der Gegenwart vor sich geht, und daraus der logische Schluss gezogen, dass er über das, was dem Menschen nach dem Tode geschieht, nichts wissen kann. Unser Kritiker glaubte allem Anscheine nach bereits an ein Leben nach dem Tode.

15. Der erste Halbvers, wie er uns vorliegt, ist ungrammatisch, denn תיגענו kann wegen seines Genus korrekter Weise עמל, das sonst überall als Masculinum konstruiert wird, zum Subjekt nicht haben. Statt הכסילים תיגענו hat man הַכְּסִיל מָתַי יְיַגְּעֶנּוּ zu lesen. Dann erhält man für den Satz den Sinn: wann wird das leidige Geschwätz des Toren ihn ermüden, das heisst, wann wird er dessen müde werden? Ueber den Gedanken sieh zu Hi. 16, 3 a. In V. b ist mit עיר in seiner gewöhnlichen Bedeutung nicht fertig zu werden, denn „nicht wissen zur Stadt zu gehen“ ist Unsinn. Nach Siegfried ist hier von einem Menschen die Rede, der von aller Weisheit verlassen ist, der nicht einmal den allen bekannten Weg zur Stadt zu finden

weiss. Aber, von der Borniertheit des Gedankens abgesehen, müsste es danach einfach דרך העיר heissen statt ללכת אל עיר. Tatsächlich hat עיר hier ungefähr dieselbe Bedeutung wie Dan. 4, 10. 14. 20. Was dieses עיר bezeichnet, lässt sich aber nicht mit Bestimmtheit angeben. Dort kommt der עיר vom Himmel herab, hier aber ist natürlich an ein himmlisches Wesen nicht zu denken. Vermutlich hat man hier unter dem fraglichen Ausdruck einen ebenso frommen als weisen Mann zu verstehen, der nach der Ansicht dieses alten Kritikers*) dem Koheleth — denn dieser ist, wie oben gesagt, mit סכל gemeint, und auf ihn bezieht sich אשר — das Rätsel des Weltlaufs gelöst haben würde, wenn er sich an ihn um Belehrung gewendet hätte. הלך אל heisst Gen. 41, 55 sich an einen um Rat und Hilfe wenden; hier aber ist der Ausdruck gebraucht speziell vom Ansuchen um Belehrung; vgl. Pr. 6, 6 und 15, 12.

16. אִי findet sich als Interjektion im A. T. sonst nirgends. Darum vermute ich, dass das Wörtchen hier für אוי verschrieben oder verlesen ist. נער das unter anderem wie das griechische παῖς Knecht, Sklave heisst, bezeichnet hier den König als Herrscher, der keinen eigenen Willen hat, der eine blosse Puppe in den Händen seiner Räte ist; sieh die folgende Bemerkung.

17. בן חורים hier zeigt, dass wir V. 16 richtig gefasst. Denn, wenn נער dort Knabe heisst, passt ersteres in gar keinem Sinne als Gegensatz dazu, dagegen wenn man dieses in der oben angegebenen Bedeutung versteht, ist ihm hier jenes im Sinne von „freier Mann", den es in der Sprache der Mischna hat — vgl. z. B. Aboth 2,16 — entgegengesetzt, und ein freier König ist ein König, der auch selbständig handeln kann und von seinen Räten nicht völlig abhängig ist. Die traditionelle Wiedergabe unseres Ausdrucks hält sich vermeintlich an den biblischen Gebrauch von חורים, aber nach diesem Sprachgebrauch hiesse בן חורים nicht Edler im Sinne von „Mann edlen Charakters", sondern im Sinne von „Adeliger", während hier unmöglich gesagt sein kann, dass ein Land wegen der adeligen Abstammung seines Herrschers glücklich zu preisen sei. Manche Erklärer fassen בן חורים im Sinne von „Freigeborener", aber auch ein freigeborener Herrscher macht ein Land nicht notwendig glücklich. — Für בשתי ist wahrscheinlich בְּשְׁתִיָּה zu lesen, denn שתיה findet sich Esther 1, 8, aber שתי kommt in dem hier erforderlichen Sinne weder sonst im A. T. noch in der nachkanonischen jüdischen Literatur vor.

*) Sieh die Schlussbemerkung zu V. 12.

18. Statt בעצלתים ist mit andern בַּעֲצָלֹת zu lesen, da die Dualendung durch Dittographie entstanden ist. ידים ist zu streichen. Das zu streichende Wort ist in folgender Weise entstanden. Zuerst wurde יד aus dem Folgenden verdoppelt und das später zur Recepta ergänzt. שפלות aber hat mit שָׁפֵל, das „niedrig sein“ bedeutet, nichts zu tun. Diesem entspricht das arab. سفل, unser Nomen aber hängt etymologisch mit ثفل zusammen. Letzteres arab. Verbum wird vom Absatz einer Flüssigkeit gebraucht, der sich bei deren ungestörtem Zustande bildet, und hieraus entsteht der Begriff des Langsamen und Trägen, der in den Deritvativen ثُفْل und ثفال hervortritt. Im Talmud wird שָׁפֵל ebenfalls als Gegensatz zu זריז = fleissig gebraucht, vgl. Pesachim 50 b. 89 a und Nedarim 36 a. Auch das Abstraktum שפלות findet sich Sota 48 a ohne den Zusatz ידים im Sinne von „Lässigkeit“, wie hier. Hierher gehört wohl auch Targum zu Jer. 49, 24 שִׁפְלוּתָא als Aequivalent von רֶטֶט.

20. תקלל ist im Sinne von „schmähen“ zu verstehen — vgl. zu Ex. 21, 17 — und für במדעך empfiehlt sich sehr das von Perles vorgeschlagene בְּמַצָּעֲךָ = auf deinem Lager. Für עשיר hat man sonder Zweifel נָשִׂיא zu lesen. Aber auch ובעל ist in וְעַל zu ändern. Als Synonym von עוף würde der Ausdruck בעל כנף lauten, vgl. Pr. 1, 17, nicht בעל כנפים. Was יַגִּיד betrifft, so wusste die Massora sehr wohl, dass dies eine Unform ist, aber sie wollte nach ihrer Gewohnheit durch die absonderliche Punktation ihren Zweifel am Konsonantenbestand des Wortes andeuten. Tatsächlich ist יגיד für יַגִּיעַ verschrieben. Aus diesem ist zuerst durch Dittographie יגיעד und dann יגיד geworden. V. b ist danach = und auf Fittichen kommt ihnen — dem König und dem Fürsten — das Wort zu Ohren. Zur Ausdrucksweise vgl. Jona 3, 6, wo wohl וַיִּגַּע für וַיִּגַּע zu lesen ist.

XI.

1. על פני המים ist nach der Bemerkung zu Gen. 1, 2 so viel wie: auf's Geratewohl, ohne Berechnung. Der zweite Halbvers ist von den guten Diensten zu verstehen, welche die Bewirteten oder Beschenkten ihrem Wirt oder Wohltäter in Zukunft leisten mögen.

2. Die Präposition bei לשבעה und לשמנה bezeichnet das Substantiv als Produkt, denn das Verbum ist im Sinne von machen (reddere) zu verstehen (gegen Grätz und Leimdörfer). Während im vorhergehenden Verse Liberalität gegen andere empfohlen wurde, wird hier Sparsamkeit im eigenen Haushalt angeraten. Doch ist לשבעה וגו׳ nur rhetorische Hyperbel, denn es ist für die Dauer un-

möglich, mit einem Siebtel oder Achtel dessen auszukommen, was volle Befriedigung geben würde.

3. Statt עץ und העץ ist חֵץ, respekt. הַחֵץ zu lesen und darunter nach Hab. 3, 11 den Blitz zu verstehen. Ferner hat man das Schlusswort in הוּא = הֹוָה Ungemach zu emendieren. Demnach wird hier der Gedanke der zwei vorhergehenden Verse weiter ausgeführt, und der Sinn ist der: wie der Regen eine weite Strecke Landes wässert, der ihn begleitende Blitz aber nur da Schaden anrichtet, wo er einschlägt, so soll der Mensch gegen andere freigebig sein, selbst wenn er sich dabei Entbehrungen auferlegen muss, weil dadurch viele Empfänger profitieren, während nur der Geber allein dabei leidet.

4. Die hier beginnende Betrachtung wurde wohl von der vorhergehenden eingegeben, in welcher der Regen eine Rolle spielt.

5. Für כעצמים ist sonder Zweifel nach sehr vielen Handschriften בעצמים zu lesen. Danach heisst רוח hier selbstredend nicht Wind, sondern Geist, Lebensgeist und V. a ist = wie du nicht weisst, in welcher Weise Leben kommt in den Körper im Leibe der Schwangeren.

8. V. b ist die Konstruktion im ersten Satze wie in Gen. 1, 4. Wie ערב im vorhergehenden Verse den Abend des Lebens bezeichnet, so ist hier mit ימי חשך das hohe Alter gemeint, wo man für die meisten Genüsse des Lebens nicht mehr empfänglich ist. Für diese freudenlose Zeit soll sich der Mensch in der Jugend, wo er das Leben voll geniessen kann, entschädigen. Der Schlussatz ist mit Bezug auf die Zeit nach dem Tode zu verstehen.

9. בילדותך und בימי בחרותך sind nicht Zeitangaben, sondern es gehört die Präposition bei ihnen zur Konstruktion ihres bezüglichen Verbums. Für שמח ב bedarf es wohl keines Belegs, und über ימב ב vgl. 2 Sam. 13, 28 und Esther 1, 10 die Konstruktion des stamm- und sinnverwandten טוב. Ich sage יטב, denn für ויטיבך hat man וְיִיטַב zu lesen, da ויטיבך לבך unhebräisch ist. Die Korruption ist hauptsächlich durch ursprünglich dittographiertes לבך entstanden. Der erste Halbvers, für sich genommen, klingt wie eine Ermunterung zum leichtsinnigen Leben, wird aber durch den zweiten zur Warnung davor; vgl. zu Pr. 19, 27. Mir will aber scheinen, dass der Ausdruck יביאך אלהים במשפט hier keinen religiösen Sinn hat, sondern so viel ist wie: die Natur wird sich rächen, und du wirst büssen, wenn du ein ausschweifendes Leben führst. Dieser Gedanke kann hebräisch nicht anders ausgedrückt werden als es hier

geschieht, und der Verfasser würde hier אלהים geschrieben haben, selbst wenn er sonst das Tetragrammaton noch gebraucht hätte; sieh den Schluss des ersten Paragraphen in der Ausführung über Lev. 2, 13.

10. הסר und העבר sind beide im Sinne von „nicht herankommen lassen“ zu verstehen. V. a führt den unmittelbar vorhergehenden Gedanken weiter aus und ist eine Ermahnung, sich bittere Reue und schwere Körperleiden zu ersparen, welche die unausbleiblichen Folgen eines ausschweifenden Lebens sind, und V. b erinnert daran, dass die Jugend, trotz ihrer Kraft, ein solches Leben nicht aushalten kann; sieh zu 12, 1.

XII.

1. In בוראיך steckt ein Substantiv, vielleicht בְּרוּאִים als Pluraletantum von ברא in der späteren Bedeutung „gesund und kräftig sein“. Danach ist der Sinn von V. a der: denke daher in den Tagen der Jugend an deine Gesundheit; vgl. die Schlussbemerkung zu 11, 9. Zu dieser Fassung zwingt der Umstand, dass im Folgenden bis Ende V. 6 kein religiöser Gedanke vorkommt, sondern nur die Altersschwächen geschildert werden, die zuletzt den Tod herbeiführen; sieh zu V. 7.

3. Unter שמרי הבית verstanden die alten Rabbinen die Rippen und unter אנשי החיל die Beine; sieh Sabbath 152a.

4. וסגרו דלתים בשוק wird im Talmud in der obengenannten Stelle auf die Verstopfung des Leibes gedeutet, und diese Deutung scheint mir plausibler als die in moderner Zeit übliche, wonach der fragliche Ausdruck die Schwerhörigkeit bezeichnet. Jedenfalls aber ist der Sinn von בשוק in diesem Zusammenhang nicht klar. „Nach aussen“, wie man zu übersetzen pflegt, kann dieser Ausdruck nicht heissen. Ich glaube daher, dass das fragliche Wort an den Schluss von V. a umzusetzen ist, wo dasselbe, wie gleich erhellen wird, einen guten Sinn gibt. בשפל ist in וְיִשְׁפַּל zu ändern, zumal wenn man die oben erwähnte talmudische Deutung von וסגרו דלתים adoptiert. Aber auch für הטחנה ist הַמַּחֲנֶה zu lesen und dieses im Sinne von „Haufen“, „Menschenmenge“ zu fassen. קום mit ל konstruiert, heisst hier „reduziert werden auf“; vgl. Jeruschalmi Berachoth Kap. 2, Hal. 8 den Gebrauch des sinnverwandten עמד על. Transferiert man nun, wie oben vorgeschlagen, בשוק an den Schluss von V. a, so ergibt der Satz den Sinn: und der Lärm der

Menge auf dem Marktplatz*) sich gar nicht laut anhört, sondern auf das Gezwitscher der Vögel herabgesetzt erscheint. בנות השיר ist Umschreibung des Plurals von שירה, der nicht im Gebrauch war, vgl. zu Am. 8, 3, und die beiden ersten Worte des folgenden Verses sind hierher zu ziehen. Demgemäss ist der Schlusssatz = und nur leise klingen alle Lieder, selbst wenn sie in hohen Tönen gesungen werden. Ueber ישחו vgl. Jes. 29, 4 und über den Gebrauch von גבה mit Bezug auf die Stimme sieh Jeruschalmi Maaser scheni Kap. 5 gegen Ende. In den drei letzten Sätzen ist also von der Schwerhörigkeit im hohen Alter die Rede.

5. Statt ייראו וחתחתים ist zu lesen וְיָבֹאוּ חתחתים. Das Nomen heisst aber nicht Schrecknisse, sondern Ohnmachten, vgl. den häufigen Gebrauch des Verbums חתת von den Besiegten, und דרך bezeichnet den Liebesgenuss; sieh zu Pr. 30, 19. Es stellen sich beim Liebesgenuss Ohnmachten ein ist so viel wie: es zeigt sich die Impotenz. In den drei folgenden Sätzchen wird vermutlich die Impotenz näher beschrieben. Was diese Sätze eigentlich heissen, bin ich jedoch nicht imstande zu sagen. Für den Forscher und Erklärer ist es demütigend, dies gestehen zu müssen; der gewöhnliche Leser aber verliert nicht viel, wenn er den genauen Sinn dieser allem Anscheine nach vulgären und obszönen Ausdrücke nicht zu wissen bekommt. Der zweite Halbvers, der mitten in der bildlichen Schilderung der Altersschwächen mit dem Ende kommt und dies noch dazu beim eigentlichen Namen nennt, ist aus anderem Zusammenhang hierher verschlagen. Statt עלמו liest man besser עוֹלָם, da das Suff. durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden sein mag.

6. Statt ירחק oder ירתק ist mit andern nach mehrern alten Versionen יִנָּתֵק zu lesen, das allein in den Zusammenhang passt. Das Keri, das im Sinne von „zur Kette werden“ verstanden sein will, wurde durch כסף nahegelegt; sieh die Schlussbemerkung zu Ez. 7, 23. חבל הכסף ist nach den jüdischen Erklärern das Rückenmark, nach Delitzsch die Seele und nach Nowack der Lebensfaden. Letztere Bedeutung ist völlig ausgeschlossen, erstere wahrscheinlicher. Auch der Sinn von גלת הזהב ist streitig. Statt ותרץ ist mit andern וְתֵרֹץ zu lesen und darüber Ez. 29, 7 zu vergleichen.

*) Zur Zeit der Abfassung dieses Buches bezeichnete שוק wie in der Sprache der Mischna nicht nur die Strasse, sondern auch den Marktplatz.

7. Dieser Vers ist entschieden ein späterer Einschub; sieh zu V. 1 und 10, 8. Von Koheleth kann er wegen 3, 21 nicht herrühren.

8. Hier beginnt ein zweiter Nachtrag von noch späterer Hand. Koheleth selber spricht von sich immer in der ersten Person, nicht in der dritten; sieh zu 7, 27.

9. Die Ausdrücke היה חכם und למד דעת את העם sind sich gegenübergestellt. Mit ersterem ist gesagt, dass Koheleth ein Philosoph war und als solcher manches vortrug, das über die Begriffe des gewöhnlichen Volkes ging, mit letzterem aber, dass er auch Volkslehrer im eigentlichen Sinne war und in dieser Eigenschaft seine Lehren dem allgemeinen Verständnis anzupassen verstand. Von אזן findet sich Piel weder sonst im A. T. noch in der nachbiblischen jüdischen Literatur. Dasselbe gilt von חקר. Aus diesem Grunde, und weil überhaupt weder אזן משל noch חקר משל hebräisch klingt, muss ואזן וחקר in אֵין חֵקֶר geändert und dies mit דעת verbunden werden. דעת אין חקר entspricht danach dem משלים הרבה am Schlusse.

10. למצא heisst, zu erforschen, und דברי חפץ ist = Interessantes. Letzterem ist entgegengestellt דברי אמת = Wichtiges. Die Bedeutung „Wichtigkeit" entsteht bei אמת aus dem Begriffe des Festseins, der dessen Grundbegriff ist, weil das Wichtige festgehalten werden muss, während man das Uebrige fahren lassen kann; sieh zu Esther 9, 30 und Dan. 10, 21. ישר steht adverbialisch im Acc., der von כתוב abhängt. Das Uebrige über V. b wird sich aus der unten folgenden Uebersetzung ergeben.

11. Hier ist der Sinn schmählich verkannt worden, und daran ist hauptsächlich die falsche Vokalisierung von בעלי schuld, wofür man nach Pr. 27, 22 בַּעֱלִי = mit dem Stösser zu sprechen und dies als Komplement zu נטועים zu fassen hat. Wenn ein Hauswirt, der nicht ein Handwerker ist, einen Nagel einzuschlagen hat, steht ihm nicht leicht ein Hammer zu Gebote, und er muss sich dabei der Mörserkeule bedienen, die sich in jedem Haushalt findet. Uebrigens war die Mörserkeule nach der oben angeführten Proverbienstelle sehr schwer und eignete sich daher zum festen Einschlagen eines Nagels. Die Konjunktion von וכמשמרות ist in adversativem Sinne zu fassen, denn die mit der Mörserkeule fest eingeschlagenen Nägel sind den losen Ochsenstacheln entgegengesetzt. Selbstredend kontrastiert danach auch אֲסֻפּוֹת, wie man

statt אספות zu sprechen hat, mit דברי חכמים. Ersterer Ausdruck erklärt sich aus dem Gebrauch von אָסַף im Sinne von „hereinlassen, bei sich im Hause aufnehmen". Demgemäss bezeichnet אספות die allgemein anerkannte Literatur, die kanonischen Schriften, wie wir sagen würden. Diesen Schriften ist דברי חכמים entgegengesetzt und bezeichnet das, was in der Mischna ספרים חיצונים genannt wird, das heisst, die nichtkanonischen Schriften. Diese דברי חכמים oder ספרים חיצונים verhalten sich zu den אספות oder kanonischen Schriften wie die Baraitha, das heisst, die auswärtige zu der kanonischen Mischna. אספות ist Subjekt zu כמשׂמרות נטועים. רֹעֶה endlich bezeichnet hier den Volkslehrer, den Schriftsteller; sieh unten die Uebersetzung und die weitere Erklärung am Schlusse.

12. המה bezieht sich auf אספות im vorhergehenden Verse. Der Ausdruck עשות ספרים הרבה kann nicht heissen „viel Büchermachen", d. i., Bücherschreiben, denn dafür ist עשה unhebräisch, ausserdem würde dies voraussetzen, dass jeder Leser Bücher schreiben könne, was aber absurd wäre. Denn um die Zeit, wo dieser Anhang geschrieben wurde, beschränkte sich das Bücherlesen lange nicht mehr auf Gelehrte, sondern war bereits ziemlich allgemein. עשה hat hier wie sehr oft in der Mischna und wie das sinnverwandte arab. جعل deklarative Bedeutung. הרבה aber ist Produkt, vgl. Ex. 25, 37 in ähnlicher Verbindung שבעה, sodass עשות ספרים הרבה ist = die kanonischen Bücher zu vielen machen, das heisst, viele andere für ebenso autoritativ halten wie diese. Was das nur hier vorkommende להג bedeutet, lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen. Gewöhnlich versteht man darunter nach einer arabischen Etymologie das Studium, was in den Zusammenhang nicht übel passt. Perles ändert להג in לְהָגוֹת von הגה, doch wäre dies syntaktisch falsch, denn bei vorgeschlagenem ל steht der Inf. nicht im Nominativ und kann daher nicht das Subjekt eines Satzes bilden.

13. סוף דבר ist = letzter Nachtrag, und der Ausdruck bildet die Ueberschrift zu dem in diesem und dem folgenden Verse enthaltenen Anhang, der von noch späterer Hand herrührt. הכל ist mit Bezug auf den Inhalt der verschiedenen für minderwertig gehaltenen literarischen Erzeugnisse zu verstehen, von denen im Vorhergehenden die Rede war, und נשמע ist Pausalform des Imperf. Kal, während man זה ungefähr in dem zu Ex. 32, 1 erörterten Sinne zu verstehen hat; sieh die folgende Bemerkung.

14. Hier wird der Sinn des vorhergehenden זה entfaltet. כי, das hier eigentlich so viel ist wie „das heisst" — vgl. zu Gen. 4, 25 — kann in diesem Zusamenhang in einer occidentalen Sprache höchstens durch Doppelpunkt ausgedrückt werden. כל מעשה kann nicht richtig überliefert sein, denn nur eine Person, aber nicht eine Sache kann Objekt zu יבא במשפט sein. Für כל מעשה hat man כֻּלָּם zu lesen und das Suff. auf האדם zu beziehen. Aus כלם und עֲשֵׂה, einer Variante zu שְׁמֹר in V. 13, ist die Recepta entstanden. Danach ist aber יָבֹא statt יָבִא zu sprechen und את nicht als nota acc., sondern als Präposition zu fassen; vgl. zu Hi. 14, 3. V. b betont, dass bei dem Gerichte Gottes sowohl die guten als auch die bösen Taten des Menschen in Betracht kommen, indem jene belohnt und diese bestraft werden. Fasst man das zu V. 9—14 über die einzelnen Punkte Gesagte zusammen, so ergibt sich für diese sechs Verse der Sinn wie folgt:

9. Und ausserdem, dass Koheleth ein Philosoph war, gab er auch in populärer Weise viele, ja unendlich viele Lehren und verfasste eine Menge Sprüche.

10. Koheleth ging darauf aus, interessante Beobachtungen zu machen, aber was mit Recht niedergeschrieben werden sollte, das sind nur wichtige Sachen.

11. Die Worte der Weisen im allgemeinen sind wie Ochselstacheln, aber wie Nägel eingeschlagen mit dem Stössel sind diejenigen von ihnen, die ausgewählt worden, mögen sie auch von demselben Lehrer herrühren.

12. Was darüber hinaus geht, davor, mein Sohn, nimm dich in Acht. Die Zahl der ausgewählten Schriften vermehren, dafür gäbe es kein Ende, und das viele Studieren ermüdet auch den Körper.

13. [Letzter Anhang.] Wir dürfen alles lesen. Nur fürchte Gott und beobachte seine Gebote, denn also ist es um alle Menschen bestellt:

14. Gott geht mit ihnen allen ins Gericht über alles Verborgene, es sei dies gut oder bös.

Zur grösseren Klarheit sei hier über die einzelnen Verse noch Folgendes bemerkt. In V. 9 wird angedeutet, dass Koheleth, wie jeder viel schreibende Schriftsteller, manches schrieb, das er besser ungeschrieben hätte lassen sollen. Und dieser Gedanke wird in V. 10 weiter ausgeführt. In V. 11 werden die Schriften, die zur Zeit als Religion und Ethik fördernde allgemein anerkannt

waren, mit fest eingeschlagenen Nägeln verglichen, die für immer ihrem nützlichen Zwecke dienen; von den übrigen literarischen Erzeugnissen heisst es, sie sind wie Ochsenstacheln, die ihrem nützlichen Zwecke entzogen und missbraucht werden können. V. 11b fügt noch hinzu, dass ein und derselbe Schriftsteller mehreres schreiben kann, wovon manches allgemein anerkannt, also gleichsam kanonisch wird, anderes aber nicht. Diese letztere Bemerkung will auch nebenbei erklären, warum das Alte Testament von Koheleth, der ein so fruchtbarer Schriftsteller war, nur dieses winzige Büchlein aufzuweisen hat. V. 12 warnt vor der nicht allgemein anerkannten Literatur, und dieser Warnung tritt der in den letzten zwei Versen enthaltene, noch spätere Nachtrag entgegen, indem er, vorausgesetzt, dass man an der Gottesfurcht in orthodoxer Weise festhält und Gott als Richter jeder Tat vor Augen hat, alles zu lesen gestattet, selbst die nicht allgemein anerkannte oder, wie wir sagen würden, ausserkanonische Literatur. Diese Liberalität kann nicht wunder nehmen. Denn Juda Loew ben Bezalel, ein äusserst orthodoxer österreichischer Rabbi des achtzehnten Jahrhunderts, ging in diesem Punkte noch weiter, indem er in seinem Werke נתיבות עולם, Abteiluug נְתִיב התורה, Kap. 14, die Worte der Mischna Aboth 2, 14 ודע מה שתשיב לאפיקורוס dahin deutet, dass es Pflicht des rechtgläubigen Juden sei, ketzerische Schriften zu studieren, damit er die darin gegebenen falschen Ansichten gründlich bekämpfen könne.

Esther.

I.

1. Der erste Halbvers hat keinen Nachsatz, und der Sinn ist: es — nämlich das im Folgenden Erzählte — trug sich zu in den Tagen des Ahasveros.

2. כשבת המלך וגו׳ kann nicht heissen, als der König Ahasveros den Thron bestieg, denn dagegen spricht die Zeitangabe im folgenden Verse. Ebensowenig kann כשבת על כסאו im Sinne von „sitzen auf dem Throne“ gefasst werden, weil der Satz danach keinen Zweck hätte. Die fraglichen Worte können daher nur heissen: als sich der König Ahasveros auf dem Thron sicher zu fühlen begann, und dies geschah, wie uns gleich darauf gesagt wird, im dritten Jahre seiner Regierung, d. i. einige Zeit nach seiner Besteigung des Thrones; sieh zu Gen. 22, 4.

3. Vor חיל schalten die Neuern וְשָׂרֵי ein, aber danach ist der ganze Halbvers bei dem vorangehenden umfassenden כל שריו ועבדיו vollends überflüssig. Mir scheint, dass man statt dessen וְחֵיל zu lesen und dieses Nomen im Sinne von „Schätze“ zu verstehen hat, während der Ausdruck הפרתמים ושרי המדינות als Glosse zu dem missverstandenen חיל gestrichen werden muss. לפניו aber hat man in לפניהם zu ändern und das Suff. auf das vorherg. שריו ועבדיו zu beziehen. Dann bildet V. b einen Umstandssatz, welcher besagt, dass die Schätze Persiens und Mediens während der königlichen Festmahle für die Gäste zur Schau ausgestellt waren. Nur dazu passt das, was unmittelbar darauf folgt.

4. Dem vorhergehenden עשר entsprechend, heisst יקר nicht Glanz oder Pracht, sondern Kostbarkeit, eigentlich Seltenheit. Der zweite Halbvers ist Zeitangabe zu עשה משתה im vorhergehenden Verse.

5. ל in למגדול ist keineswegs pleonastisch, wie Siegfried meint; sieh zu Jer. 42, 8.

6. Die hier beschriebene Ausschmückung des Speisesaals bezieht sich auf das Gelage der Fürsten und Grossen, nicht auf das siebentägige Mahl für alles Volk in der Burg Susa.

7. Die Präposition von מכלים, die aus dem Vorhergehenden verdoppelt ist, muss gestrichen und die Wiederholung des Substantivs in distributivem Sinne gefasst werden. Die Recepta ist deshalb falsch, weil die fragliche Präposition in dieser Verbindung nur dem من البيان der Araber entsprechen könnte und deshalb in der gemeinen Prosa dem Partizip nicht vorangehen darf; vgl. zu 1 Sam. 15, 22.

8. יסד mit על der Person heisst dem Zusammenhang nach, ihr etwas zur Regel machen. Der Ausdruck findet sich nur hier.

9. Statt המלכות, das hier keinen rechten Sinn hat, ist הַמְּלָכוֹת zu lesen. Letzteres ist Pl. von מַלְכָּה und bezeichnet die rechtmässigen Frauen des Königs zum Unterschied von dessen Kebsweibern; vgl. Ct. 6, 8. Danach ist הַמְּלָכוֹת hier dem המלך am Schlusse von V. 5 entgegengesetzt.

12. Nach dem, was wir zu Pr. 21, 7 über מאן gesagt, gab die Königin keinen Grund für ihre Weigerung, und das war es, das den Zorn des Königs so sehr erregte.

13. העתים in הַדָּתִים zu ändern, wie man neuerdings tun will, ist durchaus nicht nötig, denn ידעי העתים kann sehr gut eine Breviloquenz sein und dasselbe heissen wie 1 Chr. 12, 33 ידעי בינה לעתים, das nach der vom Verfasser selbst gegebenen Erklärung Männer bezeichnet, die da wissen, wann es Zeit ist, dies oder jenes zu tun.

14. Ueber den Ausdruck הקרוב אליו sieh zu Ex. 28, 1 und über ראי פני המלך zu Ex. 33, 11.

15. Das Anfangswort wird ungleich besser כְּדָת gesprochen; sieh V. 8.

16. Sehr auffallend ist, dass Memuchan, der V. 14 letztgenannte von allen sieben, hier das Wort ergreift.

17. V. a ist = denn der Fall der Königin wird für alle Frauen damit enden, dass usw. Diese Bedeutung von יצא über die Ex. 23, 16 צאת השנה und das häufige mischn. מוצאי שבת sich vergleichen lassen, ist wohl zu beachten.*) Andere fassen hier יצא im Sinne von „kundwerden“, aber danach kann der folgende Inf. unmöglich von diesem Verbum abhängig gemacht werden. להבזות

*) In der Bemerkung zu Gen. 41, 45 habe ich auf diese Stelle verwiesen, weil ich dazumal der üblichen Fassung hier folgte. Gleichwohl steht die dort für יצא angenommene Bedeutung fest durch die vielen Stellen, in denen die Indentifizierung der Person mit ihrem Falle in diesem Werke nachgewiesen ist. Aber die Aenderung von בצאת השנה in תבואת השדה Ex. 23, 16 halte ich jetzt nicht mehr für richtig.

בעיניהן aber, mit Suff., das auf das Subjekt des aktiven אמר geht, ist unhebräisch. Ausserdem findet sich von בזה Hiph. weder sonst im A. T., noch in der spätern jüdischen Literatur. Aus diesen Gründen hat man להבזות in לְהָבְזוֹת zu ändern und בעליהן als Subjekt dazu zu fassen; sieh zu 3, 6. Die Rede der Frauen im zweiten Halbvers enthält einen unvollendeten Schluss a majore, denn der Sinn ist: wenn eine Frau ihrem königlichen Gemahle gegenüber so handeln durfte, um wie viel mehr wir gegen unsere Männer.

18. Hier vermuten manche Erklärer im ersten Halbvers eine Korruption, doch ist der Text in Ordnung, nur muss man היום הזה nicht als Zeitangabe, sondern als Objekt zu תאמרנה fassen. Dann ist der Sinn der: und von diesem Tage, das heisst, von dem Ereignis dieses Tages, werden die Fürstinnen usw. zu den Fürsten des Königs sprechen. Ueber אמר mit dem Acc. dessen, von dem gesprochen wird, sieh Gen. 43, 29. Andere fassen תאמרנה im Sinne von „erzählen“, aber diesen Sinn kann das Verbum nicht haben. Ausserdem waren ja sämtliche Fürsten nach V. 3 zugegen, als sich der in Rede stehende Fall bei Hofe ereignete, weshalb ihnen ihre Gemahlinnen davon nicht zu erzählen brauchen. Dagegen kann mit dem Sprechen der Fürstinnen zu ihren Gemahlen die Nennung des Ungehorsams der Königin als Präzedenzfall, um ein ähnliches Betragen ihrerseits zu rechtfertigen, gemeint sein; sieh die Schlussbemerkung zu V. 17.

20. An כי רבה היא nimmt meines Wissens keiner Anstoss, und doch ist der Satz, wie er uns vorliegt, als Begründung des Vorhergehenden, was er offenbar sein will*), widersinnig; denn dafür, dass die Kunde von dem betreffenden Fall sich im ganzen Reiche verbreiten muss, kann der grosse Umfang des Reiches nicht als Grund genannt werden, sondern vielmehr für das Gegenteil. Für רבה היא hat man רב הוא zu lesen und dies auf פתגם המלך zu beziehen. Die Wichtigkeit der königlichen Verordnung, sagt der Höfling, wird die Verbreitung von der Kunde derselben im ganzen Reiche fördern. Die Korruption ist in der Weise entstanden, dass zuerst die Femininendung am Adjektiv aus dem Folgenden dittographiert wurde, worauf nichts übrig blieb, als das Fürwort dem-

*) In der Uebersetzung von Kautzsch ist der fragliche Satz parenthetisch gefasst und wiedergegeben „das ja gross ist“, allein, von der Zwecklosigkeit einer solchen Parenthese abgesehen, wird כי niemals als Relativpartikel gebracht.

gemäss zu ändern. Ueber רב im Sinne von „wichtig“ sieh das zu 10, 3 über das sinnverwandte גדול Gesagte.

22. Die Schlussworte halten alle Neuern seit Hitzig für verderbt und ändern mit ihm כלשון עמו in כָּל־שֹׁוֶה עִמּוֹ, dass sie „alles, was ihm passt“ wiedergeben, doch kann letzteres, wenn es überhaupt hebräisch ist, diesen Sinn nicht haben. Man erhält hier aber ohne Emendation einen passenden Sinn, wenn man כלשון עמו als Idiotismus fasst, etwa im Sinne von „wie ihm der Schnabel gewachsen ist.“ Möglicher Weise hat man jedoch bei „sprechen die Sprache seines Volkes“ an das „natürliche Recht“ zu denken, das man ohne weiteres beanspruchen darf. In jedem Falle aber ist der Sinn derselbe, nämlich der, dass der Mann in seinem Hause souverän ist und innerhalb der Familie jeder seiner Befehle ausgeführt werden muss.

II.

1. Hier scheint der zweite Halbvers andeuten zu wollen, dass der König, zu sehr über das Schicksal der Vasthi brütend, nahe daran war, in Melancholie zu verfallen, weshalb die Höflinge mit ihrem Projekt eingriffen.

2. משרתיו heisst nach einer früheren Bemerkung seine Leibdiener. Nur solche konnten den Zustand des Königs genau beobachten und die drohende Gefahr erkennen.

9. Es ist charakteristisch, dass תמרוקיה vor מנותיה kommt; die Kosmetik war die Hauptsache und die eigentliche Verpflegung nur Nebensache. לתת ist gerundivisch und virtuell so viel wie das folgende הראיות לתת. Im zweiten Halbvers fassen die Erklärer שנה im Sinne von „versetzen“, verbinden לטוב mit בית הנשים und lesen so heraus, dass Hegai die Esther und ihre Dienerinnen nach dem besten Teil des Harems versetzte. Beides ist jedoch falsch, denn טוב kann nur st. absol. sein — vgl. zu Gen. 24, 10 — und שנה kann den Begriff der Bewegung nicht ausdrücken. Auch müsste es danach אל טוב statt לטוב heissen. Endlich leuchtet nicht ein, warum Hegai, bei dem Esther gleich bei ihrer Ankunft Gefallen fand, ihr nicht sofort den besten Teil des Harems angewiesen, sondern sie erst später dahin versetzt hätte. Tatsächlich bedeutet das fragliche Verbum hier: das Objekt anders behandeln als andere, die seinesgleichen sind, es vor ihnen auszeichnen; vgl. Sabbath 10b אל יְשַׁנֶּה אדם בנו בין הבנים man darf nicht eines seiner Kinder vor den andern auszeichnen. Unser Verfasser fügt aber, um ein Missverständnis zu vermeiden, לטוב hinzu, welche adverbiale Bestimmung

es klar macht, dass die abweichende Behandlung zum Vorteil des Objekts war; sieh zu Jer. 24, 5. בית הנשים aber heisst einfach im Harem und gibt den Ort der genannten Behandlung an. Demgemäss ist V. b = und zeichnete sie und ihre Dienerinnen im Harem vorteilhaft aus. Ueber die nota acc. bei נערותיה sieh die Schlussbemerkung zu Gen. 6, 18.

10. Der Grund für das Verbot Mardachais ist schwerlich die Furcht, dass Esther, wenn ihre jüdische Abkunft bekannt gewesen wäre, keine Chancen gehabt hätte, Königin zu werden. Denn um die Zeit der Abfassung dieses Buches musste eine Jüdin ihre Ehe mit einem Heiden, selbst wenn er König war, vielmehr als ein Unglück ansehen; vgl. zu V. 15. Esthers jüdische Abstammung musste vorläufig geheim gehalten werden wegen des Verlaufs der Erzählung, weil der König auf Hamans Plan, die Juden zu vernichten, nicht eingegangen wäre, wenn er gewusst hätte, dass seine Königin selber eine Jüdin war.

12. Die Verbindung מקץ היות ist unhebräisch, und man hat daher die Worte היות לה כדת הנשים, die in LXX fehlen, zu streichen.

13. בזה beziehen alle Erklärer auf das Vorhergehende und fassen den Ausdruck als Adverb der Zeit, was er aber nie und nimmer sein kann. Das fragliche Wort ist Adverb der Art und Weise oder richtiger des Umstandes wie Lev. 16, 3 בזאת und weist auf das Folgende hin, nämlich auf das Recht des Mädchens, als sie dem König vorgeführt werden sollte, irgendeinen Wunsch auszusprechen, der ihr erfüllt wurde. Bei כל אשר תאמר ist nicht etwa an Schmuck oder dergleichen zu denken, denn dazu passt weder לבא עמה, das nur im Sinne von „begleiten“ verstanden werden kann, noch עד בית המלך, welches wegen עד zeigt, dass das Begleitende nur bis an den königlichen Palast kam, aber nicht mit der Betreffenden in denselben gelangte. Gemeint ist ein grösseres Gefolge in Prozession bei Musik und dergleichen.

14. Im Schlusssatz ist nicht an wirklich vorgekommene Fälle zu denken, sondern der Sinn ist: wenn der König an ihr Gefallen finden sollte, das heisst, wenn er geneigt sein sollte, sie zu seiner Königin zu machen, dann würde sie mit Namen genannt werden.

15. Die hier berichtete Passivität Esthers, die sich in die Anordnungen Hegais fügte, weil sie musste, selber aber nichts verlangte, das ihr mehr Chancen gegeben hätte, zeigt, dass sie die Erhöhung zur Stellung der Königin nicht wünschte; sieh zu V. 10.

16. בחדש ohne Nennung des Tages im Monat heisst nach einer früheren Bemerkung am Neumondstag.

18. Was das nur hier vorkommende הנחה heisst, lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen. Am besten passt die Bedeutung „Erlassung der Steuern“; sieh zu 10, 1.

19. Statt des unmöglichen שנית ist שׁוֹנֹת zu lesen und darüber 1, 7 zu vergleichen. בתולות שנות heisst Jungfrauen von verschiedener Nationalität. Gemeint ist das im Vorhergehenden berichtete Zusammenholen der Jungfrauen aus allen Provinzen des Reiches. Von einer Wiederholung dieses Verfahrens kann keine Rede sein, weil eine solche jetzt, wo Esther bereits Königin war, keinen Zweck gehabt hätte. Danach schreitet aber die Erzählung hier nicht fort sondern greift zurück, um eine Einzelheit abermals hervorzuheben. Der zweite Halbvers ist zu streichen. Derselbe ist irgendwie aus V. 21 hier eingedrungen. ישב aber verstehen die Erklärer fälschlich von dem zufälligen augenblicklichen Verweilen, denn dagegen spricht 6, 10. Mardachai hatte jetzt seine Wohnung in der Nähe des königlichen Palastes, um sich öfters nach dem Befinden Esthers erkundigen zu können, wie er es früher getan hatte; sieh V. 11.

20. Das Schweigen Esthers über ihre jüdische Abkunft ist hier noch einmal erwähnt, weil sie sich so bei ihrer Mitteilung der Entdeckung Mardachais in seinem Namen freier fühlte.

23. בקש ist nicht von der gerichtlichen Untersuchung zu verstehen, denn diese wird nie anders als durch דרש oder דרש וחקר ausgedrückt; vgl. Deut. 13, 15. 17, 4 und 19, 18. ויבקש הדבר heisst, es wurde der Sache heimlich nachgespürt. וימצא aber hat man zu ändern in וַיִּמָּצְאוּ = und sie wurden erwischt, wurden bei dem Versuch ertappt; vgl. Ex. 22, 1 und Pr. 6, 31 den Gebrauch dieses Verbums vom Abfassen eines Diebes. Die Pluralendung ist wegen des Folgenden irrtümlich weggefallen. Die Recepta pflegt man zu übersetzen „und sie — die Sache — wurde richtig befunden“, doch kann nacktes מצא diesen Begriff nicht ausdrücken.

III.

1. מעל ist hier unhebräisch. Statt מעל כל hat man מִמַּעַל לְכָל zu lesen. Letzteres ist so viel wie ממעל לכסא כל; sieh Jer. 52, 32. Speziell über ממעל ל nicht mit Bezug auf Höhe, sondern mit Bezug auf das Verhältnis zur Spitze einer Reihe vgl. Pr. 25, 7 den Gebrauch von עלה.

2. Die Verweigerung der Proskynese hat mit der Religion Mardachais nichts zu tun; sie war eine Eingebung des jüdischen Nationalgefühls. Der Jude konnte es nicht über sich gewinnen, sich vor dem Amalekiter, dessen Volk von alters her der Erzfeind seines Volkes war, so sehr zu demütigen. Die Hinzufügung von האגגי in V. 1 fordert hier diese Fassung; sieh V. 4 und 1 Sam. 15, 8.

4. אשר הוא יהודי ist in dem oben angegebenen Sinne zu verstehen. Mardachai sagte also unerschrocken, dass er als Jude vor dem Amalekiter das Knie nicht beugen kann. Nur so erklärt es sich, dass der Hass Hamans sich nicht auf die Person Mardachais beschränkte, sondern auf das gesamte jüdische Volk erstreckte.

6. Für וַיִּבֶז ist וַיָּבָז zu sprechen, was auch andere schon vermutet haben. Kal von בזה ist stets transitiv und passt daher hier nicht.

7. Das Los stellte nicht fest den Tag und den Monat der Ausrottung der Juden, denn diese fand ja nicht statt, sondern nur den günstigen Tag und Monat der Vorbringung des Projekts vor dem König. Nur in dieser Weise ist die Losung logisch. Danach versteht es sich von selbst, dass die Worte שנים עשר וגו׳ wegen בחדש הראשון in V. 12 unecht sind. Wenn man diese Worte streicht, die auch wegen der Nichtnennung des Tags im Monat nicht ursprünglich sein können, ist hier das Resultat der Losung nicht angegeben, weil sich dasselbe aus dem, was unmittelbar darauf folgt, zur Genüge ergibt. Andere emendieren nach LXX; allein wie unzuverlässig diese hier ist, zeigt der Umstand, dass sie das Los auf den vierzehnten Tag des Monats Adar fallen lässt.

8. Für ישנו ist einfach יש zu lesen, da נו durch Dittographie aus dem folgenden ע entstanden ist. Zu עם אחד vergleicht Siegfried Jos. 17, 14, aber hier ist אחד ganz anders gebraucht als dort, denn עם אחד ist = ein separates Volk — vgl. zu Gen. 1, 9 — und besagt beinahe so viel wie Num. 23, 9b. Haman nennt nicht das Volk bei Namen, aber seine Beschreibung desselben lässt keinen Zweifel über dessen Identität. אין שוה fasst man am sichersten in dem Sinne von „es nützt nicht", eigentlich es hat keinen Wert; vgl. den Gebrauch des Adjektivs שָׁוֶה in der Sprache der Mischna.

11. Ueber הכסף נתון לך im Sinne von das „Geld nehme ich von dir nicht, du kannst es behalten" sieh zu Gen. 38, 23.

12. Das Edikt wird beinahe ein Jahr im Voraus ausgeschickt, damit es auch in der entferntesten der 127 Provinzen des Reiches zeitig bekannt gemacht werden kann. Ein so langer Zeitraum war

für den Weg an sich nicht nötig, wohl aber für die Darstellung des weitern Verlaufs dieser Geschichte, denn es musste für die Bekanntmachung der nachherigen Abänderung des Edikts Zeit gelassen werden.

14. Für פתשגן passt die Bedeutung „Inhalt“ oder „Wortlaut“ viel bsser als Abschrift. Dafür spricht die darauf folgende Entfaltung von dessen Sinn durch den Inf. mit ל.

15. Unter העיר שושן ist selbstredend die jüdische Bevölkerung der Stadt zu verstehen. Für נבוכה aber, das hier viel zu schwach wäre, hat man בֹּכָה zu lesen; vgl. 8, 15b als Gegensatz dazu. Nun ist aus dem Vorhergehenden verdoppelt.

IV.

3. Dieser Vers, der hier den Zusammenhang durchbricht, würde sich unmittelbar hinter 3, 15 recht gut ausnehmen, und er mag auch ursprünglich dort seine Stellung gehabt haben.

4. Hier wird תבואינה von der Massora korrigiert, Jer. 9, 16 aber nicht. Das ist einer der mehrern Beweise, dass es bei der massoretischen Arbeit an einem einenden Prinzip fehlte. Für נערות אסתר וסריסיה kommt in Syr. bloss סָרִיסֵי אסתר zum Ausdruck. Mir aber scheint umgekehrt, dass וסריסיה zu streichen ist, denn die Eunuche können nur zum König, nicht zur Königin in dieser Weise in Beziehung gebracht werden; vgl. V. 5 מסריסי המלך. Es ist dies auch ganz natürlich, denn die Eunuche, deren Hauptgeschäft es war, im Interesse des Königs seine Frauen zu bewachen — vgl. 2, 3 — dienen dem König, das weibliche Personal dagegen, das nur von den Frauen seine Befehle erhält, dient den Frauen. Das zu streichende וסריסיה mag von einem alten Leser herrühren, der dadurch die Masculinform des darauf folgenden Verbums rechtfertigen wollte. Jedenfalls aber geht aus hier hervor, dass Esther ihr Verwandtschaftsverhältnis zu Mardachai vor ihrer Dienerschaft nicht geheim hielt, denn sonst würden letztere ihr die Kunde von Mardachais Zustand nicht gebracht haben.

5. Sieh zu V. 4. Auch der Umstand, dass Esther jetzt den Hathach rufen lassen musste, spricht dafür, dass dort ursprünglich von den Eunuchen nicht die Rede war. אשר geht auf התך, nicht auf סריסי המלך, denn ein einziger Eunuch war für die Königin vollkommen genug.

7. Die genaue Angabe des Geldbetrags hat den Zweck, Esther von Hamans Hass einen Begriff zu geben. Denn zehn-

tausend Talente waren. für die damalige Zeit eine ungeheuere Summe, und wer bereit war, für die Vernichtung der Juden einen solchen Preis zu zahlen, der musste den tiefsten Hass gegen sie haben.

11. Zu איש ist hier אשה hinzugefügt, um auch die Königin deutlich einzuschliessen. אחת דתו להמית ist nach der Bemerkung zu Gen. 41, 25 so viel wie: der verfällt dem Gesetze, das unzweideutig seine Tötung fordert; vgl. zu Dan. 2, 9. Im hebräischen Texte bildet aber אחת דתו einen vollständigen Normalsatz, und להמית ist Epexegese zu דתו. Die Zeitangabe am Schlusse scheint mir unwahrscheinlich. Ich vermute, dass שלושים יום aus שלשה ימים verderbt ist. Drei ist auch eine runde Zahl, dreissig aber ist es nicht.

13. בנפשך ist gegen die Accente mit dem Folgenden zu verbinden. „Sich in der Seele einbilden" ist keine hebräische Sprechweise, denn die נפש ist im A. T. der Sitz der Empfindung, aber nicht des Intellekts und des Denkvermögens; sieh K. zu Ps. 139,14. Für den Sitz des Denkvermögens ist לב allein der Ausdruck; vgl. Jes. 10, 7 und Sach. 7, 10. 8, 17. Dagegen kann בנפשך להמלט gut klassisch so viel sein wie: dass du mit dem Leben davonkommen werdest; vgl. zu Am. 3, 12. Die Wortfolge aber ist schon nach Art des Bibl.-aram., wo das Objekt oder irgendein anderes Komplement eines Inf. ihm gern vorangestellt wird. Ein ähnliches Beispiel in unserem Buche ist 3, 13 ושללם לבוז, wofür es in der älteren Sprache ולבוז שללם heissen würde.

14. כי ist hier = vielmehr. Nicht nur würde Esther bei der Ausrottung aller Juden ihr Leben nicht retten, sondern umgekehrt die Juden würden irgendwie gerettet werden, während sie zur Strafe für ihr Schweigen mitsamt ihren Verwandten umkäme. Diese Strafe Esthers hat man sich von eben da kommend zu denken, woher die Hilfe den anderen Juden kommen würde. Danach dachte der Verfasser bei ממקום אחר an den Himmel. Im zweiten Halbvers ist אם so viel wie „ob nicht", also ähnlich wie bei vorangehendem Schwur, nur um eine Schattierung verschieden. Es scheint daher, dass „wer weiss?" in dieser Verbindung so viel ist wie: Gott weiss. Danach würde, wie letzteres im Deutschen, auch מי יודע eine Form der feierlichen Beteuerung sein.

16. וצומו עלי ist = und fastet für mich, das heisst, dass ich der V. 11 genannten Gefahr entgehen möge. Dass ihr ihre Mission in diesem Falle gelingen wird, versteht sich von selbst. Zur Kon-

struktion vgl. V. 8 und 7, 7 בקש על. בכן weist auf die vorhergenannte Vorbereitung hin. Somit tut der Ausdruck ungefähr denselben Dienst wie 2, 13 בָזֶה; sieh zu jener Stelle. Letzteres ging hier, wo auf etwas Vorhergehendes hingewiesen wird, nicht an.

V.

1. Hier wird im ersten Halbvers seltsamer Weise vorausgesetzt, dass die auf den inneren Vorhof gehende Tür des Saals, wo der König auf dem Throne sass, zur Zeit offen stand; sonst hätte Esther im Vorhof vom König nicht gesehen werden können. Denn dass der König Esther nicht etwa durch ein Fenster erblickte, beweist der Ausdruck נכח פתח הבית.

4. Diese Bitte Esthers, die auf den ersten Blick mit ihrem eigentlichen Zwecke nichts zu tun hat, ist in Wirklichkeit eine sehr geschickte Vorbereitung desselben, denn Esther beabsichtigte, den König dadurch auf Haman eifersüchtig zu machen; sieh zu 6, 1. 10 und 7, 6. Der König aber musste mitgeladen werden, weil es eben nicht anders ging, da Esther mit Haman allein nicht sein konnte. Freilich war dies ein gefährliches Spiel, aber Esther wagte es dennoch wegen der Chancen, die ihr dasselbe bot, von ihrem Volke die Gefahr abzuwenden, selbst mit Gefahr ihres eigenen Lebens; vgl. die Auffassung des Rabbi Josua ben Korcha, Megilla 15b.

7. Man erhält den Eindruck, dass die Worte שאלתי ובקשתי, die V. 4 in derselben Verbindung fehlen, den Anfang eines unvollendet gebliebenen Satzes bilden. Es scheint, dass die Königin hier ihre eigentliche Bitte vorzutragen beginnt, aber plötzlich abbricht, weil ihr einfällt, dass dieselbe noch nicht genügend vorbereitet ist. Sie ladet daher noch einmal den König und Haman zu einem Mahle ein, um die Eifersucht des erstern zu mehren.

10. וַיָּבֵא heisst er lud ein; vgl. V. 12. Dieser Gebrauch unseres Verbums ist sonst im A. T. nicht anzutreffen. Der Ausdruck וזרש אשתו ist zu streichen. Auf die Ehefrau passt ויבא nicht, wie man dies auch fassen mag.

11. ויספר להם ist nicht im Sinne von „erzählen" zu verstehen, denn das darauf Genannte konnte den Freunden Hamans nicht unbekannt sein, sondern der Ausdruck ist = und er sprach zu ihnen von. Diese Bedeutung des Verbums ist wohl zu merken. Im Talmud ist der Gebrauch von ספר noch freier, sodass dasselbe in diesem Sinne auch absolut vorkommt; vgl. Berachoth 3a אשה

מספרת עם בעלה die Frau führt ein Gespräch mit ihrem Gatten. כבוד עשרו heisst es hier, aber 1, 4 umgekehrt עשר כבוד. Aehnliches kommt auch bei anderen Verbindungen vor; vgl. z. B. Num. 33, 2a מוצאיהם למסעיהם gegen ibid. 2b מסעיהם למוצאיהם.

13. Ueber איננו שוה sieh zu 3, 8. Hier passt dafür nur die dort angegebene Bedeutung.

14. Schon in der Frühe soll sich Haman Tags darauf die Aufknüpfung Mardachais vom König erbitten, damit ihm einige Stunden später als Gast bei der Königin nichts die Freude trübe.

VI.

1. An der Schlaflosigkeit des Königs war wahrscheinlich seine Eifersucht schuld; sieh zu 5, 4 und 7. Die Phantasie der alten Rabbinen spinnt die Sache in plausibler Weise weiter aus. Nach dem Talmud grübelte der Konig in der Nacht auf dem Lager nach über die von der Königin ergangene wiederholte Einladung an seinen Vezier und kam auf den Gedanken, dass irgend jemand um intime Beziehungen zwischen den beiden und um einen heimlichen Plan wusste, den sie gegen ihn hatten, ihm aber davon keine Mitteilung machte, weil er möglicher Weise jüngst einen ähnlichen Dienst unbelohnt gelassen. Deshalb, meint ein Rabbi, hätte sich der König in jener schlaflosen Nacht aus den Reichsannalen vorlesen lassen; sieh Megilla 15b.

2. בגתנא ist = בִּגְתָנָה, und die Endung â bezeichnet den casus obliqu., der von der Präposition abhängt; vgl. 2, 21 und sieh zu Gen. 1, 30. Diese Casusendung findet sich jedoch bei Personennamen sonst nirgends.

6. יותר מן, eigentlich über das Genannte hinaus gehend — vgl. Eccl. 12, 12 — ist hier gebraucht im Sinne des franz. „outre."

8. Für ואשר ist כאשר zu lesen und das Suff. von ראשו auf המלך zu beziehen. Die Korruption ist hauptsächlich dadurch entstanden, dass Kaph wegen des Vorhergehenden irrtümlich wegfiel, worauf man nach falscher Vermutung Waw an dessen Stelle setzte. כאשר ist = zur Zeit als, und die Zeitangabe bezieht sich auf רכב sowohl als auch auf לבש. Danach sind gemeint das Gewand und das Ross, das der König am Tage seiner Krönung angehabt, respekt. geritten. Was die Erklärer hier herauslesen, würde durch blosses לבוש המלך und סוס המלך, ohne die darauf bezüglichen Relativsätze, ausgedrückt sein.

10. Hier unterliegt es keinem Zweifel, dass der König auf Haman eifersüchtig war, und dass die Beauftragung Hamans mit der Ausführung des königlichen Befehls die Erniedrigung des verdächtigen Veziers in den Augen der Königin bezweckte. Eine solche Erniedrigung war wohl geeignet, eine etwaige Neigung Esthers für Haman niederzuschlagen. Denn wie konnte eine Königin ohne Abscheu an einen Mann denken, nachdem er auf offener Strasse den Diener eines Juden abgegeben hatte!

12. Ueber חפוי ראש sieh zu Deut. 21, 12. Hier ist der Ausdruck nur Bild, denn sich wirklich das Haupt in der bei Trauer üblichen Weise zu verhüllen, hatte der nach Hause eilende Haman auf dem Wege keine Zeit.

13. Es ist charakteristisch, dass die Ehefrau wohl vor den Freunden genannt wird, aber nach den Weisen.

VII.

3. Wegen der Ausdrucksweise im zweiten Halbvers sieh die Ausführung über Ri. 21, 22.

4. Mit שוה kommt man hier nicht weit, denn die Konstruktion dieses Verbums mit ב der Sache ist undenkbar. Einen halbwegs leidlichen Sinn erhält man, wenn man שֹׁוֶה in שֹׁנֶה ändert. שנה mit ב der Sache heisst sie wiederholen — vgl. Pr. 17, 9 und 26, 11 — und einen Schaden wiederholen kann zur Not so viel sein wie: einen doppelten Schaden verursachen. Danach würde der Satz כי אין הצר שנה בנזק המלך den Grund angeben, warum Esther in dem angenommen Falle geschwiegen hätte, während der Grund, warum sie sich jetzt zu reden gezwungen fühlt, indirekt daraus folgt. Denn der Sinn wäre: dann würde ich geschwiegen haben, weil der Feind dem König nicht einen doppelten Schaden verursacht hätte, da der Verlust so vieler Untertanen durch den Preis, den sie als Sklaven gebracht hätten, gewissermassen ersetzt worden wäre.

5. Das Anfangswort ist in וַיְמַהֵר zu ändern. Ganz dieselbe Verschreibung ist zu Gen. 4, 8 und eine ähnliche zu 2 Sam. 14, 4 nachgewiesen worden. Indem der König hier die Fragen stellt, hat er nicht vergessen, dass er selber ein Edikt zur Ausrottung der Juden unterschrieben hat; er kann nur den sich ihm aufdrängenden Gedanken nicht fassen, dass seine Königin eine Jüdin ist.

6. Statt הָרָע ist ohne den mindesten Zweifel הָרֵעַ zu sprechen. הָרֵעַ הזה ist = mein Geliebter da! Die Ironie der Königin in ihrer Bezeichnung Hamans als ihren Galan gilt des Königs

Eifersucht auf ihn. Dass רֵעַ den Geliebten eines Weibes bezeichnen kann, dafür bedarf es wohl keines Belegs. Die Recepta ist in dieser Verbindung unhebräisch, denn ein Personenname kann im Hebr. durch ein Adjektiv nicht beschrieben werden; sieh zu Ri. 3, 15.

7. בחמתו kann hier nicht im Sinne von Grimm verstanden werden, denn seinem Grimm hätte der König auf der Stelle Luft gemacht, statt sich in den Lustgarten zurückzuziehen. Der fragliche Ausdruck ist = in seiner Gemütserregung, welche Bedeutung er dem Grundbegriff nach sehr gut haben kann; sieh die Schlussbemerkung zu Deut. 19, 6. Danach zog sich der König jetzt auf eine Weile zurück, teils um vor Esther die Erregung, in welche ihn die Mitteilung ihrer jüdischen Abkunft versetzt hatte, zu verbergen, teils um sich von der unangenehmen Ueberraschung zu erholen und über das, was jetzt zu tun sei, zu überlegen. Ueber כלתה וגו׳ sieh Gen. 47, 18.

8. עמי בבית heisst nicht „bei mir im Hause“, sondern ist ein späterer, nicht mehr klassischer Ausdruck für: während ich im Hause bin; sieh zu 1 K. 3, 17. Bei ופני המן חפו denken manche Erklärer an 6, 12, aber dort ist das Verbum gebraucht in Verbindung mit ראש, nicht mit פנים. Andere emendieren חָפְרוּ, was aber herzlich schlecht passt. Am sichersten ändert man חפו, Haplographie von Nun annehmend, in נֶחְפּוּ. Dann ist der Satz = da bedeckte sich das Gesicht Hamans, das heisst, er hielt sich die Hände vors Gesicht.

9. אשר דבר טוב וגו׳ heisst, der eine für den König heilbringende Mitteilung gemacht hat.

10. Haman wird an den Galgen gehängt, den er selber hat herrichten lassen, das ist hier die Hauptsache — denn das der Galgen ursprünglich für Mardachai bestimmt war, ist nur notwendiger Weise nebensächlich erwähnt — und das gereicht dem Gehängten zur besondern Schmach; sieh zu 1 Sam. 17, 51. Statt שככה ist höchstwahrscheinlich שָׁבָה zu lesen und demgemäss auch oben 2, 1 כְּשֹׁךְ in כְּשֹׁב zu ändern. Ueber den Gebrauch von שוב mit Bezug auf חֵמָה ist Gen. 27, 44 zu vergleichen. Demnach würde es im hebräischen Wortschatz, so weit er uns im A. T. erhalten ist, kein Verbum שכך geben; sieh zu Gen. 8, 1. Num. 17, 20 und Jer. 5, 26. Für ein solches Verbum lässt sich auch die dafür angenommene Bedeutung nicht erklären.

VIII.

1. Das Geschenk an Esther ist ein Ersatz für den Schrecken der Lebensgefahr, in der sie sich befunden hatte. Zugleich soll die Beschaffenheit dieses Geschenks eine ewige Erinnerung sein an die königliche Gnade, die nicht nur diese Gefahr abgewendet, sondern auch den Urheber derselben exemplarisch bestraft hat.

5. Für Esther selbst war jetzt nach allen Zeichen der königlichen Gnade die Gefahr vorüber; sie spricht daher, im Unterschied von der frühern Gelegenheit — vgl. 7, 3 — nur für ihr Volk, dessen Vernichtung sie, wie sie gleich darauf sagt, nicht würde mitansehen können.

6. ברעה ist, der Masculinform des darauf folgenden Verbums entsprechend, in בְּרָע zu ändern und darüber Hi. 31, 29 מצאו רע zu vergleichen.

8. נחתום ist Partizip. Auch in der Mischna hat das Part. Niph. oft ô statt â in der Endsilbe; so נִזּוֹק und נִצּוֹל von נזק, respekt. נצל.

10. Der Zusatz בסוסים רכבי הרכש וגו' fehlt 3, 15. Dieses für die Juden heilbringende Edikt sollte überall schneller bekannt gemacht werden als das erste, das ihre Ausrottung befohlen hatte. Solche Eile war jetz nötig, um die armen Juden möglichst bald aus ihrer Todesangst zu befreien.

17. מתיהדים heisst nicht „wurden Juden“, sondern ist so viel wie: gaben sich aus für Juden. Eine derartige von Todesschrecken eingegebene Bekehrung gelten zu lassen, wäre gegen die Grundsätze des Judentums gewesen. Dagegen war man, wenn sich manche schlaue Heiden für Juden ausgaben, gezwungen, ihnen zu glauben. In ähnlicher Weise retteten sich manche Juden während der jüngsten Judenmassaker in Russland das Leben, indem sie auf ihre Türen und Fensterläden ein Kreuz malten.

IX.

1. Ueber נהפוך sieh zu 8, 8. Das darauf folgende הוא bezieht sich auf יום, während der Relativsatz das angibt, zu dem der vorher genannte Tag durch die Wandlung wurde, sodass das Ganze ist = der sich aber gewandelt und zu einem solchen wurde, an dem die Juden ihre Hasser überwältigen sollten. Die Konstruktion ist eine Abart von der zu Ex. 10, 19 erörterten. Das Ganze aber ist Zeitangabe zum folgende Verse.

3. אשר למלך bezieht sich nicht auf המלאכה allein, sondern auf den Gesamtausdruck עשי המלאכה = Beamte, Verwalter.

4. Ueber איש in האיש מרדכי sieh die Bemerkung zu Ex. 11, 3.

7. Ueber die Wiederholung von את vor jedem dieser Namen sieh zu Gen. 15, 19. Aus dem dort angegebenen Grunde ist diese Partikel Jer. 25, 17—26 sogar über dreissigmal wiederholt.

10. Ueber בזה sieh zu Num. 31, 12. Hier sei noch hinzugefügt, dass die alten Rabbinen wohl wussten, wie sich בזז von שלל der Bedeutung nach unterscheidet; vgl. Synhedrin 94b לבזוז או לחלק.

13. Man kann den Geist, der aus dieser Bitte Esthers spricht, wohl entschuldigen, aber keineswegs bewundern. Dennoch braucht man deshalb noch nicht von Mardachai wie von einem „geprügelten Hund" zu sprechen und Esther verächtlich eine „Judendirne" zu nennen, wie Siegfried in seiner Einleitung zu unserem Buche es tut. Es ist eines Gelehrten und besonders eines Bibelexegeten, selbst wenn er sich sonst zum Antisemitismus bekennt, unwürdig, von biblischen Helden in solcher gehässigen Weise zu sprechen. Mir will sogar scheinen, dass der Antisemitismus, der in der modernen alttestamentlichen Exegese herrscht, ihren Fortschritt hemmt.*)

16. Statt ונוח wollen manche Ausleger וְהִנָּקֵם lesen, doch ist die Recepta durch den Gebrauch desselben Verbums mit derselben Präposition in V. 22 geschützt.

21. קים mit על der Person heisst, ihr etwas zur ständigen Pflicht machen. Die Juden sollen sich die aus freien Stücken begangene Purimfeier zur Pflicht für alle Zeiten machen. Darauf kommt es hier an; vgl. V. 23.

22. Diejenigen, die V. 16 ונוח in והנקם ändern, meinen, dass hier ersteres Verbum in einem ganz anderen Kontext sich finde, was aber nicht richtig ist. Denn hier wie dort ist „vor seinen Feinden Ruhe bekommen" so viel wie: seine Feinde vernichten. vgl. dieselbe Wendung mit kausativer Form des Verbums Deut. 12, 10. Jos. 23, 1. 2. Sam. 7, 1 und öfters.

---

*) Ich habe mich in der Vorrede zum ersten Bande meines hebräischen Werkes über diesen Punkt ausführlich ausgelassen, aber die christlichen Gelehrten, die jene Aeusserungen lesen können, lassen sich an den Fingern abzählen, und zu ihnen gehörte der geheime Kirchenrat Siegfried, trotzdem dass er ein Lehrbuch über die Sprache der Mischna geschrieben, keineswegs; sieh zu Eccl. 2, 8.

23. Für das hier ungrammatische וְקִבֵּל ist וְקַבֵּל zu vokalisieren und über den Gebrauch des Inf. absol. in dieser Verbindung V. 16f. 3, 13 und 6, 9 zu vergleichen.

24. כל היהודים heisst es hier, um auch Esther einzuschliessen; sieh die folgende Bemerkung.

25. Das Suff. in בבואה kann nur auf Esther gehen. Darum müssen vor diesem Verse Worte ausgefallen sein, worin von ihr die Rede war.

26. Das zweite על כן, das in Syr. fehlt, muss gestrichen werden. Der zu streichende Ausdruck ist durch Dittographie des folgenden על כל entstanden. Unter האגרת הזאת ist nicht das Sendschreiben Mardachais an die jüdischen Gemeinden zu verstehen, sondern unser Buch; sieh zu V. 29. Von dem ersten ומה ist die Konjunktion zu streichen, denn der ganze zweite Halbvers entfaltet den Sinn von דברי האגרת הזאת. Der Sinn von ומה ראו על ככה ist nicht klar. Ich vermute aber, dass der Satz heisst: was ihnen dem zufolge in Aussicht gestanden hatte. Diesem entgegengesetzt, ist ומה הגיע אליהם = und wie es ihnen aber darauf wirklich erging. Danach kontrastiert hier die schreckliche Aussicht infolge des ersten königlichen Edikts mit dem Ausgang der Geschichte. Ueber הגיע vgl. besonders Eccl. 8, 14. Andere erblicken in V. b einen Kontrast zwischen dem, was die jüdischen Gemeinden selbst erlebt, und dem was ihnen bloss zu Ohren gekommen ist. Aber danach haben die Worte keinen rechten Anschluss.

27. ככתבם ist = nach ihrer Beschreibung, das heisst, wie sie oben beschrieben sind, in der oben beschriebenen Weise. Gemeint ist die Beschreibung der Purimfeier V. 22b.

28. נזכרים ist in dem zu Ex. 13, 3 erörterten Sinne zu verstehen und heisst, als Gedächtnistage gefeiert.

29. ומרדכי היהודי will man neuerdings streichen. Mir aber scheint, wegen des Zusatzes בת אביחיל, dass man statt dessen nach 2, 15 דוד מרדכי zu lesen hat. Der Ausdruck את כל תקף ist an seiner jetzigen Stelle unübersetzbar. Höchstwahrscheinlich las der Text ursprünglich לקים את כל תקף האגרת הפורים. Das Schlusswort ist mit andern zu streichen. Unter אגרת הפורים ist unser Buch zu verstehen. Danach wäre der Sinn des zweiten Halbverses der: zu bestätigen die vollkommene Authentie dieser Schrift über den Ursprung der Purimfeier. Die Verordnungen über die Feier des Purimfestes heissen V. 32 דברי הפורים, nicht אגרת הפורים.

30. Statt וישלח ist nach 3, 13 וְנִשְׁלֹחַ zu lesen. Andere emendieren ותשלח, aber aus ersterem konnte die Recepta leichter entstehen. אמת bezeichnet hier den eigentlichen Inhalt des Briefes, die Verordnungen über die Purimfeier, welche die Hauptsache waren, im Unterschied von dem minderwichtigen Gruss am Eingang des Sendschreibens, der durch דברי שלום ausgedrückt ist. Ueber diesen Gebrauch von אמת sieh zu Eccl. 12, 10 und Dan. 10, 21.

31. Der Pl. von צום, der sonst im A. T. nirgends vorkommt, ist sehr spät, daher dessen Bildung auf ôth statt îm, obgleich das Nomen männlichen Geschlechts ist; vgl. zu Ez. 16, 30.

X.

1. מס heisst sonst im A. T. Frondienst, hier ist jedoch der Ausdruck wie in der Sprache der Mischna im Sinne von „Steuer" gebraucht. Am Anfang der Geschichte soweit sie die Juden angeht hatte der König seinen Provinzen die Steuern erlassen — vgl. zu 2, 18 — und hier bei deren Abschluss wird daher berichtet, dass der König die Steuern jetzt wieder eintreiben liess.

3. גדול ליהודים heisst wichtig für die Juden. Ueber גדול vgl. zu Hos. 2, 2 und Sabbath 12b גדולים דברי חכמים, wie auch das was hier zu 1, 20 über das sinnverwandte רב gesagt ist. Was darauf folgt, ist verderbt, denn statt des unsinnigen ורצוי לרב hat man וְרָץ לְרִיב zu lesen. ורץ לריב אחיו heisst, und ein eifriger Kämpfer für die Sache seiner Volksgenossen. Ueber רוץ ל vgl. zu Hag. 1, 9. Dies bildet einen passenden Schluss, nicht aber die Bemerkung, dass Mardachai bei seinen sämtlichen Brüdern beliebt war. Uebrigens kann רב אחיו nicht heissen, seine sämtlichen Brüder. Die Korruption kommt nicht auf Rechnung des Abschreibers, sondern ist eine Verballhornung durch einem Schriftgelehrten, der den ursprünglichen Ausdruck missverstand.

Daniel.

I.

1. Ueber das Schicksal Jojakims liegen uns zum Teil widersprechende Berichte vor; vgl. 2 K. 24, 1—6 gegen 2 Chr. 36,5—7. Die diesbezügliche Notiz hier, worin von der Plünderung der kostbaren Tempelgeräte die Rede ist, folgt in diesem Punkte der Chronik, denn nach dem Buche der Könige fand diese Plünderung bei der Deportation des Jojachin statt.

2. מקצת ist hier nicht quanitativ zu verstehen, denn für „einige Geräte“ würde der Verfasser nach der Chronik, seiner Quelle, bloss מִכְּלֵי statt מקצת כלי geschrieben haben. Mit מקצת will gesagt sein, dass die geplünderten Tempelgeräte die kostbarsten waren. Dies stimmt zu 2 K. 25, 13—15, wonach die erzenen Sachen und die unbedeutenden Gold- und Silbergeräte bis zur Zerstörung des Tempels an Ort und Stelle blieben. Ueber diesen Gebrauch von מקצת sieh zu Gen. 47, 2. Unmittelbar vor ומקצת sind Worte ausgefallen, in denen von der Gefangennahme von Judäern, wahrscheinlich der Umgebung und den Räten Jojakims, die Rede war. Auf diese Gefangenen bezieht sich das Suff. in ויביאם. בית אלהיו ist als Variante zu בית אוצר אלהיו zu streichen. Nach 2 Chr. 36, 7 aber wurden die Tempelgeräte nach dem königlichen Palast zu Babylon gebracht.

3. מאום hat mit מום nichts zu tun, sondern ist Verkürzung von מְאוּמָה, wonicht für dies verschrieben; vgl. zu Hi. 31, 7. כל מאום, im Talmud in כלום zusammengezogen, heisst bei vorhergehender Negation „nichts“, und אשר אין בהם כל מאום ist = an denen nichts auszusetzen ist. Dies kann an sich sowohl physisch als ethisch gefasst werden, aber wegen des unmittelbar darauf Folgenden ist dabei nur an ethische Fehler zu denken, denn sonst wäre וטובי מראה vollends überflüssig, weil es bei körperlichen Fehlern keine schöne

Gestalt gibt. Danach mussten die Knaben oder Jünglinge unbescholten sein. Auch כח bezeichnet hier nicht physische Kraft, sondern geistige Anlagen.

5. משתיו ist Sing., nicht Pl., da Jod nur den dritten Radikal repräsentiert; sieh zu Num. 5, 3. Es ist aber das Ganze von Anfang dieses Verses an bis zu diesem Ausdruck incl. nicht ursprünglich, denn nur bei Ausschaltung dieses Satzes schliesst sich ולגדלם וגו׳ an וללמדם im vorhergehenden Verse an, während diese Sätze sonst in der Luft schweben. Die in dem zu tilgenden Satz enthaltene Angabe ist auch ganz überflüssig, da es sich von selbst versteht, dass für die Verpflegung der genannten Zöglinge Küche und Keller des Königs sorgen mussten.

7. Ueber den Sinn von וישם להם שמות sieh den ersten Paragraphen in der Ausführung über Ri. 8, 31.

8. Ueber Hitpb. von גאל mit Bezug auf unerlaubte Speisen vgl. Lev. 11, 4 ff. den Gebrauch des sinnverwandten טמא.

9. Auf den ersten Blick ist der hier enthaltenen Angabe kein Zweck abzusehen, da der Oberkämmerer die Bitte Daniels nicht gewährt. Bei näherer Betrachtung aber zeigt sich, dass das hier Gesagte den Kontrast zwischen dem Betragen des hohen Beamten und dem seines Untergebenen verschärfen will. Was jener bei all seiner Neigung für Daniel aus Furcht vor dem König nicht tat, das riskierte dieser des kleinlichen Gewinns halber, den ihm der Tausch brachte; sieh V. 16.

10. אשר למה ist = dass nicht, damit nicht; vgl. Ct. 1, 7 שַׁלָּמָה und Esra 7, 23 די למה. In der mittlern Sprachperiode hat blosses למה diesen Sinn; sieh zu Gen. 27, 45. Statt זֹעֲפִים ist זֹעֲפִים zu sprechen und darüber 1 K. 21, 4 zu vergleichen. Letzteres ist Partizip, nicht Verbaladjektiv.

11. Was מלצר heisst, wissen die Götter. Alles bisher darüber Gesagte ist bloss geraten und, wie mir scheint, schlecht geraten.

12. Für זֵרֹעִים steht V. 16 זֵרְעֹנִים. Wahrscheinlich aber ist keines dieser beiden richtig; sieh zu Lev. 11, 37.

13. Statt ויראו hat man וְיֵרָא zu lesen, denn Waw in ומראה ist nicht kopulativ, sondern heisst für uns „im Vergleich zu“; sieh zu 2 Chr. 12, 8. Selbst bei rein kopulativer Bedeutung von Waw wäre das vorangestellte Verbum im Sing. eleganter; sieh zu Gen. 13, 6.

16. Hier sind die Verba נשא und נתן zu beachten, die beide zusammen den Begriff des gegenseitigen Austauschens bezeichnen; sieh K. zu Ps. 81, 3.

20. Statt חכמת בינה hat man nach LXX und Thedotion חכמה ובינה zu lesen. אשפים ist wohl eine Glosse zu החרטמים.

21. ויהי דניאל kann nur heissen, und Daniel lebte. היה und nicht חיה ist in solcher Verbindung der richtige Ausdruck selbst im Talmud; vgl. Baba bathra 15a איוב בימי משה היה. Hiob lebte zur Zeit Moses. So verstand auch LXX diesen Satz, weshalb sie 10, 1 בשנת אחת statt des massoretischen בשנת שלש zu konjizieren gezwungen war. Gemeint ist aber nicht das erste Regierungsjahr des Cyrus, sondern, wie Esra 5, 13 und 6, 3, das erste Jahr seiner Herrschaft über Babylon. Doch auch danach stimmt die sonstige Chronologie dieses Buches nicht.

II.

1. Da es sich hier nur um einen einzigen Traum handelt, den Daniel deutet, so muss man חלמות in חֲלוֹם ändern. Die Pluralendung ist durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden. Aber auch ותתפעם ist nach V. 3 und Gen. 41, 8 in נִתְפָּעֶם zu ändern. Niph. von פעם findet sich auch in anderer Verbindung, Hithp. aber nur hier, wo es durch irrtümliche Verdoppelung des Tau entstanden ist. Was den Schlusssatz betrifft, so ist seine übliche Wiedergabe „und es war um seinen Schlaf geschehen“ gut deutsch, aber der Text dafür unhebräisch. Nach Behrmann heisst Niph. von היה geschehen sein, vorüber, dahin sein, allein die Konjugation eines Verbums kann seine Zeitsphäre nicht bestimmen. Uebrigens würde der fragliche Satz danach heissen „und er hatte geschlafen“, nicht aber „er konnte nicht schlafen“. Tatsächlich ist mit נהיתה hier nichts anzufangen; man hat dafür נֶהְיָה zu lesen und dies ungefähr in dem zu Pr. 13, 19 erörterten Sinne zu verstehen. Danach heisst der Satz: und der Schlaf war ihm versagt. Ueber die Konstruktion des Verbums mit על der Person vgl. Num. 30, 5 אָסַר עַל.

2. Nach dem oben Gesagten ist auch hier חלמתיו in חלמו zu ändern. Das Suff. Pl. kam erst nach der dortigen Korruption; vgl. V. 3, wo nur von **einem** Traum die Rede ist. להגיד חל׳ heisst aber nicht „um zu sagen, was er geträumt hatte“, denn es ist ja soweit gar nicht angedeutet, dass sich der König des Traumes nicht mehr erinnern konnte, sondern der Ausdruck ist so viel wie:

um seinen Traum zu deuten. Ueber diesen Sinn von הגיד vgl. Ri. 14, 12. 15 f. den Gebrauch dieses Verbums vom Lösen eines Rätsels.

3. Sieh die vorhergehende Bemerkung. Hier erst wird mit לדעת את החלום gesagt, dass der König den Inhalt des Traumes nicht mehr wusste.

4. Der Verfasser, der den aramäischen Dialekt leichter schrieb als Hebräisch, hat es passend gefunden, hier, wo er die כשדים als sprechend einführt, zum Aramäischen überzugehen.

5. עָנֵה ist hier, V. 5. 8 und überall in diesem Buche in עֲנָה zu ändern, da das Partizip in solcher Verbindung aoristische Bedeutung nicht haben kann. Dagegen ist das darauf folgende Partizip, das dem hebräischen לאמר entspricht und wie dieses im Acc. steht, richtig. Die Konstruktion ist danach wie in V. 7. 10. 3, 9. 16 und 6, 14. An diesen letztern Stellen konnten die Punktatoren nicht irre gehen. Etymologie und Sinn von אזדא ist streitig. Am plausibelsten erscheint mir die Erklärung, wonach der Ausdruck persischen Ursprungs ist und „feststehend", „sicher" bedeutet. Danach ist unter מלתא selbstredend nicht der Traum des Königs zu verstehen, sondern dessen gleich darauf folgender Beschluss über das Schicksal der Chaldäer, von denen er die Deutung dieses Traumes fordert. יתשמון, mit Unterlassung der sonst erforderlichen Umsetzung des formativen Tau hinter den Sibilanten, ebenso 4,9 und Esra 4,21. 5, 8. Dies geschieht auch im Hebräischen einmal bei einem Verbum ע"ו mit einem Zischlaut als erstem Radikal, wenn Jer. 49,3 התשוטטנה richtig überliefert ist. Ein anderes Hithp. von einem hebräischen Verbum ע"ו, deren erster Radikal ein Sibilant ist, ist mir nicht bekannt. Das Dag. forte im Tau des fraglichen Ausdrucks ist jedoch nicht leicht zu erklären. Vielleicht soll dadurch der Verbalform mehr Halt gegeben werden, während dies bei Hithpal. von שום nicht nötig war.

9. חדא היא דתכון heisst, nach der Bemerkung zu Gen. 41, 25, das Urteil über euch ist deutlich und kann nicht missverstanden werden. היא trägt zum Sinne des Gesamtausdrucks nicht wesentlich bei und hätte ebensowohl wegbleiben können (gegen Behrmann); vgl. Esther 4,11 אחת דתו ohne Pronomen. „So bleibt es beidem Urteilsspruch über euch", wie die Wiedergabe in der Uebersetzung von Kautzsch lautet, kann der hebräische Ausdruck nicht bedeuten.

10. Der zweite Halbvers will sichtlich den ersten begründen. Danach hätten die „Chaldäer" nur solche Weisheit zu erlangen

gesucht, die praktisch verwendet werden konnte, weshalb sie auf einen Fall, wie der des Königs, nicht vorbereitet waren, da es in solchem Falle nicht üblich war, sich an irgendwelchen Weisen um Bescheid zu wenden.

11. Zu dem Vorhergehenden fügen die „Chaldäer" noch dies hinzu, um zu sagen, dass die Aufklärung über einen Fall wie der des Königs auch an sich ausser dem Bereiche der Weisheit eines Sterblichen liegt, und dass sie daher den verlangten Bescheid nicht erteilen könnten, selbst wenn ihnen Zeit genug gegeben würde, darüber Studien anzustellen. יקירה ist = schwer, schwierig; vgl. Ex. 18, 18 und Num. 11, 14 den Gebrauch des sinnverwandten hebräischen כבד, nur dass die Schwierigkeit dort eine physische und hier eine intellektuelle ist.

13. Die passive Form des Inf. in Vb zeigt, dass derselbe mit dem vorhergehenden בעו das Subjekt teilt, und dass die übliche Wiedergabe „und man suchte auch Daniel und seine Gefährten, um sie zu töten", falsch ist. Behrmann meint, בעו habe fast passive Bedeutung, was jedoch absurd ist. Ausserdem kann hier von „suchen", gleichviel ob aktiv oder passiv, die Rede nicht sein, wenigstens soweit Daniel in Betracht kommt, weil nach V. 14 f. Daniel, weit entfernt, sich zu verstecken, den mit der Tötung der Weisen beorderten Arjoch sogar aufsuchte. Tatsächlich liegt hier der Bedeutung von בעא nicht der Begriff „suchen" zu Grunde, sondern der Begriff „wollen", ich meine das „wollen" wobei der Begriff der freien Wahl zurücktritt und man nur an „auf dem Punkte stehen" denkt, wie man z. B. auch deutsch sagen kann „wenn man versinken will, hascht man nach dem Strohhalm." Danach ist der Sinn unseres Satzes der: und es sah aus, als würden Daniel und seine Gefährten getötet werden. Ueber diesen Gebrauch der Verba des Wollens in einer semitischen Sprache vgl. Baba bathra 10 a, wo es mit Bezug auf jemanden, der an einer Leiter hinaufsteigend ausglitt, heisst בָּעֵי לְמִפַּל, was nur so viel sein kann wie: er war nahe daran, herabzufallen*). Aehnlich Sabbath 30 b יומא דבעי לימנח

---

*) Bei dieser Gelegenheit fällt mir ein, dass Gen. 43, 30 die Bedeutung des sinnverwandten hebräischen בקש allgemein verkannt wird. Denn dort heisst ויבקש לבכות nicht „und er suchte, wie er seinen Tränen freien Lauf lassen könne", sondern das Verbum ist ebenso wie hier בעא gebraucht und der Satz = und er war nahe daran, in Tränen auszubrechen. Auch Jona 1, 4 ist חִשְּׁבָה höchst wahrscheinlich in בִּקְשָׁה zu ändern und dieses in dem oben angegebenen Sinne zu fassen; vgl. dort Targum, wo der Satz wiedergegeben ist ואלפא בעיא לאתברא, wie

נפשיה = an dem Tage, wo er sterben sollte. Vergleichen lässt sich auch englisch to be ready, wie in dem Satz: the boat was ready to sink.

14. התיב עטא וגו' pflegt man zu übersetzen, „erwiderte mit Ueberlegung und Klugheit", allein erwidern ist in diesem Dialekt התיב פתגם mit Acc. der Person, nicht mit ל — vgl. 3, 16 und Esra 5, 11 — und von Erwidern kann hier, wo Daniel nicht gefragt wurde, sondern unaufgefordert spricht, die Rede nicht sein. התיב ist in חֲשַׁב zu emendieren. Dann ist der Satz = da ersann Daniel einen Vorschlag und eine plausible Auskunft für Arjoch, das heisst, er ersann einen einleuchtenden Vorschlag, den er dem Arjoch machen wollte; sieh die folgende Bemerkung.

16. Hier ist der Text nicht in Ordnung, besonders im ersten Halbvers. Denn Daniel, der später, als er seiner Sache schon gewiss war, sich von Arjoch dem König musste vorführen lassen, ging diesmal schwerlich aufs Ungewisse allein zum König, um ihm seine Bitte vorzutragen. Ausserdem stimmt dies nicht zu V. 25, wonach die Ankündigung Arjochs, dass Daniel dessen Traum angeben und deuten könne, völlig unerwartet kam. על ist zu streichen, מן מלכא in מִנֵּהּ zu ändern und dies auf אריוך zu beziehen. Danach bat Daniel den Obersten der Leibwache, ihm Zeit zum Nachdenken über das Rätsel zu geben. Dies konnte der Beamte sehr gut tun, ohne sich dafür die Erlaubnis des Königs einzuholen, da ihm nicht vorgeschrieben war, in welcher Reihenfolge die Weisen Babylons getötet werden sollen und es ihm daher freistand, die Tötung Daniels bis zuletzt aufzuschieben und ihm so genug Zeit zum Nachdenken zu geben. Die Alten sahen dies nicht ein, weshalb man den Text ändern zu müssen glaubte, um die königliche Erlaubnis für den Aufschub zu erhalten. In V. b wird die Konjunktion von ופשרא besser gestrichen, doch ist dies nicht absolut nötig; vgl. V. 18 ורחמין. — Die Verba נתן und יהב ergänzen sich gegenseitig. Von letzterem werden in Peel das Perf., der Imperativ und das Partizip gebildet, von ersterem nur das Imperf. Im Talmud dagegen kommt auch der Inf. von יהב vor, wenn auch nur selten.

18. דִּנָה ist st. emphat. des in den Targumen gebrauchten דין, d. i. דִּין mit veränderlichem Vokal.

19. גְּלִי, statt גְּלִי in V. 30, wohl wegen der Pause. Beides ist dritte Person Perf. pass.

auch Sabbath 81 a קפדנותו של שמאי בקשת לטרדנו מן העולם = die Ungeduld Schammais hätte uns beinahe aus der Welt geschafft.

23. Das erste und das letzte די heissen „weil“, das zweite dagegen hat relativen Sinn, zugleich aber den demonstrativischen Begriff ausdrückend, der durch den Relativsatz beschrieben wird, und heisst also: das, was; vgl. Esra 7, 25 b, wo diese Partikel für „derjenige, welcher“ steht.

24. Nach על, Perf. von עלל, hat אזל keinen Sinn, denn ersteres Verbum entspricht dem Sinne nach dem arab. دخل und heisst eigentlich wie dies eintreten, und, mit על der Person konstruiert, in ihre Wohnung eintreten, sie besuchen, weshalb letzteres hier nicht an seinem Platze ist, nachdem gesagt worden, dass Daniel zu Arjoch kam. אזל ist daher zu streichen; das Wort ist durch Dittographie aus dem Vorhergehenden entstanden. Andere streichen ersteres Verbum, ich meine על, allein wenn der Verfasser אזל gebraucht hätte würde er אזל על אריוך geschrieben haben, statt das Verbum von seinem Komplemente durch den Relativsatz zu trennen.

25. Das erste די leitet nach der allgemeinen Erklärung die direkte Rede ein. Allein, obgleich diese Partikel anderswo wie hebräisch כי so gebraucht ist, kann sie jedoch an unserer Stelle nicht so gefasst werden. Denn danach sagt Arjoch hier nicht, dass Daniel der Mann sei, den er meint, was er aber doch getan haben muss, da er ihn mit sich vor dem König hatte. Man hat די in דְּנָה zu emendieren. Dann heisst der Satz: diesen habe ich gefunden, einen Mann, der usw. Die Korruption ist hauptsächlich dadurch entstanden, dass He wegen des Folgenden verloren ging, was die Aenderung von דנ in די zur notwendigen Folge hatte. הַשְׁכַּחַת statt הַשְׁכְּחָת beruht wohl auf die Voraussetzung der Punktatoren, dass die Gutturalen in diesem Dialekte denselben Gesetzen unterworfen sind wie im Hebräischen.

28. ברם klingt so stark an das lateinische „verum“ an, dass man kaum der Versuchung widerstehen kann, es damit zu identifizieren.

29. Statt des blossen והודע erwartet man והוא הודע, was der Text ursprünglich gehabt haben mag. Die רעיונך werden V. 30 dem Herzen zugeschrieben, die חזון dagegen hier, wie auch 4, 2 und 7, 1. 15, dem Kopfe. Dies beweist, dass man bei חזוי ראשך an den Kopf nicht als den Sitz des Denkvermögens zu denken hat — was gegen die allgemein semitische Vorstellung wäre — sondern als den Sitz der Augen; vgl. Eccl. 2, 14. Die Ausdrucksweise ist um so minder befremdend, als die Augen im Schlafe geschlossen sind.

30. Dem Pronomen an der Spitze entspricht אנתה in gleicher Stellung im folgenden Verse, und beide haben dieselbe grammatische

Beziehung als Hauptsubjekt, zu dem der darauf folgende Satz Prädikat ist. Von einer Vorwegnahme des folgenden Suff. kann hier die Rede nicht sein (gegen Behrmann).

31. Das nur in unserem Buche vorkommende דִּכֵּן ist nach den Wörterbüchern so viel wie דָּךְ, was jedoch schwerlich richtig ist, weil danach das Hinzukommen von Nun überhaupt und dessen Stelle am Ende unerklärlich sind. Denn als formatives Element müsste dieses Nun in die Mitte treten; vgl. arab. ذالك als Erweiterung von ذاك. דכן ist hier mit einem Substantiv masc. gebraucht und 7,20f. mit einem Subst. fem. So etwas ist jedoch nur bei dem Plural eines hinzeigenden Fürworts wie אלין und אלה denkbar, nicht aber bei dessen Singular. Diese Erwägung legt die Vermutung nahe, dass דכן zusammengezogen ist aus דִּי כֵן. Danach wäre צלמא דכן = das so beschaffene Bild, wörtlich das Bild, um das es so bestellt war. Tatsächlich ist das betreffende Substantiv in allen drei Fällen, in denen der fragliche Ausdruck vorkommt, im Vorhergehenden mehr oder minder beschrieben. Ueber כן sieh zu Ri. 5, 31.

32. הוא צלמא gibt Behrmann falsch wieder „dies ist das Bild“ denn dies wäre דנה צלמא. Unser Ausdruck kann nur heissen jenes Bild. Ueber das Vorangehen des Pronomens als Attribut vgl. V. 44 die Stellung von אלין und 4, 15 die von דנה.

34. עד די התגזרת ist = wie sich losgerissen. Wörtlich heisst עד די während. Hinter התגזרת ist nach V. 45 מטורא einzuschalten. טור aber heisst hier, wie hebräisch צור, dem es etymologisch entspricht, Fels, nicht Berg.

35. Zu וכל אתר וגו׳, das einen Umstandssatz bildet, ist zu vergleichen die arabische Wendung لم يوجد له اثر mit Bezug auf eine Person oder Sache, die völlig verschwunden ist, ohne eine Spur zu hinterlassen. Wie man hier אתר bis vor Kurzem im Sinne von „Ort“ fassen konnte, ist mir unbegreiflich.

38. הוא dient hier dazu, der falschen Fassung von ראשה als Apposition zu אנת vorzubeugen; sieh zu Jes. 43, 25.

41. פלינא heisst nicht geteilt oder zerstückelt, sondern der Ausdruck beschreibt das Reich als in seinen Teilen verschieden, als nicht durchgehends von derselben Beschaffenheit, worauf allein es hier ankommt. Zur Ausdrucksweise ist zu vergleichen der Gebrauch von חִלֵּק im Neuhebräischen im Sinne von „einen Unterschied machen.“

44. Ueber die Stellung des attributiven אלין vor dem Nomen, worauf es sich bezieht, vgl. das zu V. 32 über הוא Gesagte.

46. Der Inhalt des folgenden Verses zeigt, dass die hier berichtete göttliche Verehrung nicht Daniel persönlich galt, sondern dem Gotte, der durch ihn gesprochen hatte. So verstand auch Daniel die Sache, sonst würde er die Verehrung abgewehrt haben. Anders die alten Rabbinen. Denn diese erklären die Weglassung Daniels in der Kap. 3 enthaltenen Erzählung dadurch, dass er, die schwere Prüfung seiner Gefährten prophetisch voraussehend, um jene Zeit eine längere Reise unternommen hätte, um nicht mit ihnen in den brennenden Ofen geworfen zu werden, weil er sonst wegen der ihm gewordenen abgöttischen Verehrung nach Deut. 7, 5 b hätte verbrennen müssen; sieh Synhedrin 93 a. Für uns aber erklärt sich Daniels Ausschluss von der darauf folgenden Gefahr vollkommen aus dem, was V. 48 und 49 b über ihn gesagt ist. Die hohe Stellung Daniels bei Hofe konnte ihn vor solcher Gefahr schützen. Dagegen war die Stellung seiner Gefährten nur hoch genug, den Neid ihrer heidnischen Kollegen zu erwecken.

III.

1. Ueber die asyndetische Anreihung von רומה וגו׳ vgl. Esra 6, 3 und sieh zu Gen. 24, 22. Das Nomen, das hier und auch sonst mit Suff. פְּתָיֵהּ lautet, wurde im st. absol. wahrscheinlich פְּתַי gesprochen, nicht פְּתָי, wie die Wörterbücher angeben.

6. Statt שַׁעֲתָא ist wohl nach der arabischen und syrischen Form dieses Nomens שָׁעֲתָא zu sprechen.

7. Hinter שמעין ist das vollends überflüssige כל עממיא zu streichen. Wenn der Ausdruck da ursprünglich wäre, müsste darauf wie im zweiten Halbvers אמיא ולשניא folgen.

13. הֵיתָיו will wohl Passiv von Haph. sein, ist aber schwerlich richtig. Am sichersten spricht man הַיְתִיו als Akt. und fasst גבריא אלך als Objekt.

15. In der Aussprache des Schlusswortes schwanken die Lesarten zwischen יְדַי und יְדִי. Letzteres, das zu ידך im folgenden Verse besser stimmt, verdient den Vorzug. Auch im Hebräischen heisst es in Verbindung mit einem Verbum des Rettens מיד פ׳, nicht מידי פ׳. Was die Sache betrifft, so ist es nicht ganz naturgemäss, dass der orientalische Despot Uebertreter seines Befehls verhört und ihnen die Strafe bis zur Wiederholung desselben Vergehens aufzuschieben bereit ist. Aber die Sache ist dennoch so dargestellt, damit wir die Antwort der Helden zu hören bekommen.

16. נבוכדנצר ist mit Behrmann gegen die Accente zum Vorhergehenden zu ziehen, denn es ist nicht denkbar, dass jüdische Männer in einer Anrede an den König ihn bei seinem blossen Namen nannten. ohne den ihm zukommenden Titel hinzuzufügen; vgl. V. 18 מלכא. Neben חשחין gibt es eine Lesart חָשְׁחִין, die den Vorzug verdient. Ersteres sieht wie ein Partizip pass. aus, das hier nicht recht passt. Der zweite Halbvers kann nicht heissen „wir haben nicht nötig, dir darauf zu erwidern.“ Denn erstens erfolgt doch darauf eine Erwiderung, und zweitens wäre ein solcher Mangel an Respekt dem König gegenüber selbst unter den obwaltenden Umständen unjüdisch, weil im Judentum der Grundsatz gilt: dem König gebührt Respekt auch wo ihm Gehorsam versagt werden muss; vgl. Mekhilta zu Ex. 11, 8, Sebachim 102a und Midrasch rabba Ex. Par. 7. Der fragliche Satz ist wörtlich = uns fehlt die Antwort nicht, das heisst, wir sind um eine Erwiderung nicht verlegen, wir zögern keinen Augenblick, dir die richtige Antwort zu geben.

17. Den ersten Halbvers pflegt man zu übersetzen „wenn unser Gott usw. uns retten kann“, was aber nicht richtig ist. Denn, abgesehen davon, dass die Redenden an der zur Rettung nötigen Macht ihres Gottes nicht zweifeln konnten, weil man sich für einen Gott, an dessen Allmacht man nicht fest glaubt, ins Feuer nicht werfen lässt — müsste es danach wie Esra 5,17 איתי די heissen, statt blosses איתי. הן heisst hier „siehe“, was seine ursprüngliche Bedeutung ist, wie im Hebräischen, und die Worte bilden eine einfache Aussage = „siehe, unser Gott ist da, dem wir dienen; er kann uns retten“. Ueber das Wollen sind die Redenden nicht so sicher wie über das Können — doch wird im zweiten Halbvers die Hoffnung ausgedrückt, dass auch das Wollen nicht fehlen wird. Der Ausdruck ומן ידך ist hinzugefügt für den Fall, dass Nebukadnezar die Helden nach bestandener Feuerprobe auf andere Weise wird töten wollen; sieh die folgende Bemerkung.

18. והן לא bezieht sich nur auf den Gedanken des zweiten Halbverses. Es wird hier also von dem Falle gesprochen, dass Gott nicht wird retten wollen. Dieser Fall war möglich, weil die Helden doch nur Menschen waren und durch irgendwelche Sünden in der Vergangenheit Gottes Gnade verwirkt haben konnten.

22. Statt אזה, das Partizip pass. Piel sein will, spricht man wohl besser אֲזָה.

23. תלתהון, das in V. 21 fehlt, ist hier gesetzt wegen der V. 25 berichteten überraschenden Erscheinung des göttlichen Boten, der den vierten Mann machte.

24. Statt עָנֵין ist mit andern עָנוֹ zu lesen und darüber die Bemerkung zu 2, 5 zu vergleichen.

27. בהון bezieht sich auf die drei Männer selbst, nicht auf ihre Gewänder, denn ריח נור bezeichnet nicht den Brandgeruch, wie die Erklärer meinen, sondern die geringste Wirkung auch nur der blossen Nähe des Feuers; sieh zu Ri. 16, 9 und Hi. 14, 9. Danach entfaltet hier der zweite Halbvers den Sinn des ersten. Die Männer wurden an ihrem Körper vom Feuer nicht im mindesten berührt, da nicht einmal ihr Haupthaar versengt und ihre Kleidung beschädigt wurde.

28. גשמהון heisst nicht ihre Leiber, sondern der Ausdruck ist hier Umschreibung des Pronomen reflex. Dies ist auch die Fassung der Massora, die sonst den Plural des Kethib belassen haben würde. Das Pronomen reflex. vertretend, darf dies Substantiv ebensowenig im Plural stehen wie עֶצֶם im gleichen Falle in der Sprache der Mischna.

IV.

1. Nebukadnezar spricht hier und im Folgenden von sich im allgemeinen in der ersten Person, weil die Erzählung in Form eines königlichen Sendschreibens an all seine Untertanen ist, wie die Einleitung 3, 31—33 zeigt. Doch stellenweise wechselt diese Form, und es wird vom König in der dritten Person gesprochen, wie wenn der Verfasser selber erzählte; vgl. V. 16 b und V. 25 ff. Solcher Wechsel in der Darstellung beweist, dass dieser ganze Abschnitt uns nicht in seiner ursprünglichen Gestalt, sondern in einer Umarbeitung vorliegt.

4. Das Kethib עָלְלִין ist viel besser als das Keri. In den Targumen lautet dies Partizip עָיֵל oder עָאֵל — was dasselbe ist, da Aleph zwischen zwei Vokalen wie Jod gesprochen wurde — wie von עול, ebenso דָּיֵק, wie von דוק, als Partizip von דקק.

5. קַדִּישׁ ist hier in demselben Sinne gebraucht wie bei den Propheten קָדוֹשׁ, welches einen der Anbetung würdigen Gott bezeichnet. Demnach ist אלהין קדישין nicht identisch mit dem unmittelbar vorher genannten Gotte Nebukadnezars, sondern Nebukadnezar erblickt in dem Gotte, dessen Geist in Daniel ist, etwas, was sein eigener Gott nicht ist. Dies stimmt vollkommen zu V. 29b. Dass

Nebukadnezar trotz dieser Erkenntnis sich nur damit begnügt, den Gott der drei jüdischen Helden zu preisen und verletzende Reden gegen ihn bei hoher Strafe zu verbieten, sonst aber bei seinem eigenen Gotte bleibt, erklärt sich vollkommen aus unserer Ausführung zu 1 Sam. 6, 5.

6. Im zweiten Halbvers ist der Text nicht richtig überliefert. Denn der Ausdruck חזוי חלמי kommt sonst nicht vor; statt dessen heisst es V. 2 und V. 10 חזוי ראשי. Auch verlangt der König von Daniel, dass er ihm den Inhalt des Traumes angebe, während er gleich darauf selber den Traum erzählt, wie er es nach V. 4 auch den anderen Weisen gegenüber getan hatte, und von Daniel nur dessen Deutung fordert. Ich vermute, dass der Text in V. b ursprünglich las חלמא די חֲוִית אֵמַר = den Traum, den ich hatte, will ich angeben; sieh die folgende Bemerkung.

7. Hier ist der erste Halbvers zum Vorhergehenden zu ziehen und als weiteres, nachträgliches Objekt zu אֵמַר zu fassen. Ferner hat man den Satz ורומה שגיא zu streichen, da von der Höhe des Bildes erst im folgenden Verse die Rede ist. Der fragliche Satz gibt sich schon durch die Konjunktion als unecht zu erkennen, denn dergleichen Nominalsätze können sich nur asydentisch anreihen; sieh zu 3, 1.

8. וחזותה emendiert Behrmann in וַחֲזוֹרֵהּ, das er durch „und seinen Umfang“ wiedergibt. Allein, abgesehen davon, dass חזור in den Targumen nur als Adverb vorkommt, müsste es danach מְלָא כל ארעא statt לסוֹף כל ארעא heissen; vgl. 2, 35.

9. יתזין ist Hithpe. von זון. Ueber die Unterlassung der Transposition des formativen Tau und über das Dag. forte in letzterem vgl. zu 2, 5.

10. Etymologie und eigentliche Bedeutung von עיר sind unsicher. Aus Eccl. 10, 15 scheint hervorzugehen, dass der Ausdruck sich nicht auf himmlische Wesen beschränkt, sondern auch einen sterblichen Gottesmann bezeichnen kann; sieh zu jener Stelle.

12. Der Ausdruck בדתאא די ברא ist mit Behrmann als Variante zu בעשב ארעא zu streichen. Der Verfasser selber würde wohl auch בדתאה statt בדתאא geschrieben haben.

14. Für מאמר gibt es eine Lesart וכמאמר, die durch mehrere Stellen im Talmud, in denen dieser Vers zitiert wird, bezeugt ist. אנשים ist offenbar verschrieben oder verlesen für אֲנָשָׁא, was auch andere schon eingesehen haben.

15. Attributives דִּנָה geht hier wie Esra 5, 4 seinem Substantiv voran; sieh zu 2, 32 und 44. Bei דֵּךְ und אִלֵּךְ aber kommt so etwas nicht vor.

16. אל als aramäische Negation findet sich nur in diesem Buche, sonst weder in Esra noch in den Targumen.

23. Das letzte די ist als durch Dittographie aus dem Vorhergehenden entstanden zu streichen, das folgende Wort שָׁלְטָן zu sprechen, und dies nach V. 31. 6, 27 und 7, 14 als st. constr. zu fassen. Sonach erhält man für den zweiten Halbvers den Sinn: sobald du erkannt hast die Macht des Himmels, das heisst, Gottes. שַׁלִּטִן kann nicht gut richtig sein, denn die Pluralendung eines männlichen Nomens findet sich in diesen aramäischen Stücken sonst nirgends defektiv geschrieben, aus dem einfachen Grunde, weil sie bei solcher Schreibart im unpunktierten Texte von der weiblichen Pluralendung durch nichts unterschieden wäre. Dazu kommt noch die Unwahrscheinlichkeit, dass שמיא als Bezeichnung Gottes zum Subjekt eines Satzes gemacht wurde. Denn in der Mischna (nicht in der Gemara) findet sich שמים im Sinne von Gott ausschliesslich als Bestimmungswort oder in adverbialen Phrasen, aber sobald der Ausdruck Subjekt eines Satzes sein soll, wird er durch מן השמים = die vom Himmel, das heisst, die himmlischen Mächte, umschrieben.*)

26. Von הלך findet sich in diesen aramäischen Stücken von Peel nur der Inf. und das Imperf. Das Uebrige war von Peel wahrscheinlich nicht im Gebrauch, denn es findet sich weder in den Targumen noch im Talmud. Und wenn das Partizip Peel sonst auch gebraucht worden wäre würde es hier, wo ein Ziel der Bewegung nicht in Betracht kommt, nicht korrekt sein, daher מהלך; sieh zu Gen. 1, 21 und 5, 22. Letzteres, das nur hier sich findet, wurde gewählt, weil אֲזַל die hier erforderliche Bedeutung „sich innerhalb genannter Grenzen bewege“ nicht hat.

---

*) Nedarim 11, 12 kommt zwar der Satz vor שמים ביני לבינך, worin שמים im babylonischen Talmud als Bezeichnung für Gott gefasst wird, doch ist diese Fassung falsch. In Jeruschalmi Nedarim Kap. 11, Hal. 12 wird dort das fragliche Nomen in seiner gewöhnlichen Bedeutung gefasst, und das ist entschieden das Richtige. Denn die besseren Quellen lesen an jener Mischnastelle השמים, während dieses Nomen als Bezeichnung für Gott überall in sich selbst determiniert ist und daher ohne Artikel steht. Auch im Neuen Testament ist der Gebrauch von οὐρανός im Sinne von θεός insofern derselben Beschränkung unterworfen als dasselbe an keiner der Stellen, wo es so vorkommt, das Subjekt des Satzes bildet; vgl. Matth. 21, 25. Mark. 11, 30 f. Luk. 15, 18. 21. 20, 4 f. und die bei Matth. so häufige Verbindung ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.

28. Sieh V. 27. Danach trifft die Strafe den König in dem Augenblick, wo er stolz über seine Macht prahlt.

32. לה ist hier so viel wie לָא. Das Wörtchen kann nicht Substantiv sein und = Nichts; sieh zu Hi. 24, 25. Die Negation ist mit dem folgenden Partizip eng zu verbinden zum Begriffe „solche, die nicht mitzählen", wörtlich nicht mitgezählt werden. חיל שמיא ist dasselbe wie hebräisch צבא השמים und schliesst, wie später dies, auch die Schutzengel der Völker ein. Ueber ימחא בידה sieh die Schlussbemerkung zu 1 Sam. 3, 13.

33. Dass das zweite יתוב nur ein einziges Nomen zum Subjekt hat, zeigt dessen Numerus. Darum hat man statt הדרי nach Theod. הֲדָרַת zu lesen und dieses mit וליקר מלכותי zu verbinden. Sonach entsteht der Satz: und zur Majestät meines Königtums kehrte ich zurück. הדר ist im Talmud sehr häufig in diesem Sinne gebraucht. Behrmann liest חֲזָרַת, aber, von sprachlichen Bedenken abgesehen, wozu mehr ändern als nötig ist? Der Schlusssatz, dem weder im Traume noch in der Deutung etwas entspricht, ist kaum ursprünglich. Er rührt wohl von einem späteren Schriftgelehrten her, der im Interesse der Religion die Demütigung Nebukadnezars vor Gott reichlicher belohnt werden liess, als es nach dem ursprünglichen Texte geschah.

V.

1. Durch die Stellung von אלף, das nicht im st. emphat. ist, hinter dem Nomen mit Suff. wird angedeutet, dass die anwesenden tausend Gäste nicht alle רברבנין des Königs ausmachten, dass er ausser ihnen deren noch andere hatte. Das Zahlwort steht als Prädikatsnomen im Acc.; sieh zu Gen. 42, 3. לקבל fassen alle Erklärer im Sinne von „in Gegenwart von", allein danach wäre der Satz vollends überflüssig, da es sich von selbst versteht, dass der König seinen Wein nicht verstohlen trank, sondern beim Festmahl, in Gegenwart seiner Gäste. Ausserdem heisst לקבל eigentlich niemals „vor" oder „in Gegenwart von", das durch קֳדָם ausgedrückt wird, sondern höchstens „gegenüber." Aus dem Begriff „gegenüber" entsteht aber, wie in der Sprache der Mischna bei כְּנֶגֶד, die Bedeutung „entsprechend", „so viel wie." Demgemäss ist V. b = und trank so viel Wein wie all die tausend zusammen. Nur bei dieser Fassung erklärt es sich, dass die Anzahl der Gäste angegeben ist. So fassten auch die alten Rabbinen diesen Satz; vgl. Megilla 12b, wo ein Rabbi die Vasthi, die nach dem Talmud die Tochter Belsazars war, sagen

lässt אבא לקבל אלפא חמרא שתי ולא רוי, mein Vater trank Wein für tausend Mann, ohne sich zu betrinken. Selbstredend ist dieses Weinmass stark übertrieben.

2. Im königlichen Palaste gab es ohne Zweifel feinere Trinkgefässe als die vom Tempel zu Jerusalem, auch eigneten sich die Tempelgefässe schwerlich für Trinkgefässe, dennoch bediente sich der König bei diesem Gastmahle der letztern dem jüdischen Gotte zum Trotze; vgl. V. 23.

5. Sieh zu 4, 28. Auch hier ereilt den König sein Schicksal während einer Kundgebung seines Uebermuts. Diese Kundgebung bestand darin, dass er aus den Gefässen, die dem Dienste Gottes geweiht waren, trank und dabei die Abgötter pries. נפקו ist = kamen zum Vorschein; vgl. Sach. 5, 6 das über יצא Gesagte.

6. Für das unmögliche שנוהי lese man einfach שְׁנוֹ. An der Korruption ist das Suff. des unmittelbar vorhergehenden Nomens schuld. Andere lesen nach V. 9 שָׁנַיִן עלוהי, allein dort sind alle drei Verba Partizipien, was aber hier nicht der Fall ist. Dem Ausdruck קטרי חרצה משתרין entspricht nach Behrmann am meisten Ez. 7, 17 ברכים תלכנה מים, was jedoch nicht richtig ist, denn letzteres ist ein Bild ganz anderer Art; sieh zu jener Stelle.

8. Man beachte, dass hier der Inf. beidemal auf sein Objekt folgt. Diese Vorliebe für die Stellung des Inf. nach seinem Komplement zeigt sich nicht nur durchweg in diesem Buche, sondern auch im Buche Esra; vgl. V. 15 f. 2, 10. 18. 3, 16. 4, 15. 6, 5. 24 Esra 4, 14. 22. 5, 13 und sehr viele andere Stellen. Auch bei späteren hebräischen Schriftstellern trifft man den Inf. in dieser Stellung an, wenn auch nicht so oft; sieh zu Esther 4, 13.

10. Für ואמרת ist nach der Bemerkung zu 2, 5 וְאָמְרָה zu lesen und über die Konstruktion die dort angeführten Beispiele zu vergleichen.

11. Der Ausdruck אבוך מלכא ist wahrscheinlich als Variante zu מלכא נבוכדנצר אבוך zu streichen.

12. Statt מְפַשַּׁר ist mit andern, dem darauf folgenden Inf. entsprechend, מִפְשַׁר zu vokalisieren und ebenso וּמִשְׁרֵא für וּמְשָׁרֵא.

13. Der Satz אנתה הוא דניאל bildet nicht eine Frage. Das sieht man schon daraus, dass die Rede des Königs im folgenden Verse fortgesetzt wird, ohne von einer Antwort Daniels unterbrochen zu werden; sieh die folgende Bemerkung.

14. Die Konjunktion an der Spitze dieses Verses zeigt, das im Vorhergehenden keine Frage vorliegt, deren Beantwortung etwa ausgefallen wäre.

20. Für ויקָרָה bringen Syr. und Vulg. ויקָרֵהּ zum Ausdruck, doch ist keines der beiden richtig. Es ist statt dessen ויקָרַהּ zu lesen mit Suff., das auf מלכותה geht; vgl. 4, 33 יקר מלכותי.

22. כל קבל די ist hier so viel wie „trotzdem dass“, eigentlich „dem gegenüber, dass.“

25. Mir scheint, dass die Wiederholung von מנא lediglich auf Dittographie beruht. פרסין will, wie Behrmann richtig erkannt hat Pl. von פְּרַס Fragment sein. Doch hat man wahrscheinlich nach V. 28 und dem verherg. מנה und תקל entsprechend, ופְּרֵס statt ופרסין zu lesen.

VI.

1. Für den zweiten Halbvers hat LXX πλήρης τῶν ἡμερῶν καὶ ἔνδοξος ἐν γήρει. Dies führt Behrmann zurück auf eine Lesart כבר שנין סב שפיר. Aus כבד sei כבר entstanden, und סב als Zahlzeichen genommen gebe die 62 unseres Textes. Allein abgesehen davon, dass כבד nicht aramäisch ist — was Behrmann selber zugibt — und selbst im Hebräischen vom hohen Alter nicht gebraucht werden kann — ist יומין nicht שנין Aequivalent von ἡμερῶν, und statt סב würde es nach Esra 5, 5. 9 שב geheissen haben. Auch wird שפיר im Bibl.-aram. nur als Adjektiv gebraucht, nicht aber als Adverb.

4. עשית ist sichtlich Partizip pass. Nach Nöld. hat dieses Partizip trotz seiner passiven Form aktive Bedeutung, was jedoch in einer semitischen Sprache sehr befremdend wäre. Die passive Form dieses Partizips erklärt sich aber auch bei passiver Bedeutung, wenn man dasselbe nicht im Sinne von „denken“ fasst, sondern im Sinne von „geneigt sein.“ Diese Bedeutung passt auch ungleich besser für das Jona 1, 6 vorkommende hebräische Hithp. Das Verbum findet sich hier sowohl als dort in gutem Sinne gebraucht, und danach würde das davon abgeleitete עשתנות, Ps. 146, 4, huldreiche Neigungen bedeuten, was dort in den Zusammenhang recht gut passt. Das unsichere und wahrscheinlich korrupte עשתות, Hi. 12, 5, kann hier nicht in Betracht kommen.

7. Von רגש heisst Haph., wie im Syr. Aph., sich versammeln daher hier von mehreren, die zusammen, nicht einzeln, sich wohin begeben. Gewöhnlich fasst man hier הרגישו im Sinne von bestürmen, Allein einen orientalischen Despoten bestürmen seine Diener nicht. ausserdem passt letztere Bedeutung zu V. 12 an sich nicht.

11. Der Ausdruck לבּיתה על scheint anzudeuten, dass Daniel bis dahin im Freien ausserhalb der Stadt zu beten pflegte. Er mag dies sonst getan haben wegen der Götzentempel, die in der Stadt waren; vgl. Midrasch rabba Ex. Par. 12 die Bemerkung zu Ex. 9, 29. Jetzt aber betete er bei sich daheim, weil er sich daselbst vor Entdeckung sicherer glaubte. Und er betete in einem obern Gemach, was auch im Talmud geschieht, wenn man daheim und nicht in der Synagoge betet; sieh Berachoth 34 b gegen Ende. לה und das Suff. in בעליתה gehen auf ביתה, nicht auf Daniel. Ferner, כוין פתיחן heisst nicht offene Fenster, sondern der Satz וכוון פתיחן לה ist = es — das Haus — hatte Fenster, wörtlich es waren darin Fenster gemacht. Denn in einem Hause Fenster machen ist פתח = eröffnen; sieh Baba bathra 3, 7 und Negaim 2, 3. Das Vorhandensein der Fenster ist erwähnt teils wegen נגד ירושלם, weil der Betende die Aussicht in der Richtung gegen die heilige Stadt haben musste, besonders aber um es begreiflich zu machen, wie Daniel in seiner Kammer von aussen beobachtet werden konnte. Vom Fenster konnte jedoch nur die Positur für das Gebet wahrgenommen, nicht aber der Name des im Gebete angerufenen Gottes gehört werden, und wenn die Leute dennoch wussten, dass Daniel zu seinem Gotte betete, so geht daraus hervor, dass man zu einem heidnischen Gotte nur in dessen Tempel betete, nicht ausserhalb desselben, weil ein heidnischer Gott nicht allgegenwärtig ist. Ueber die drei täglichen Gebete sieh Berachoth 4, 1. כל קבל וגו׳ bezieht sich nur auf das Beten überhaupt, nicht aber auf das Haus als Ort desselben.

15. Die Aussprache von מעלי ist nicht sicher, aber dessen Stamm ist ohne Zweifel עלל. Dieses Verbum entspricht dem hebräischen בוא, daher מעלי שמשא = מְבוֹא השמש. Während aber letzteres nur in geographischem Sinn vorkommt, ist ersteres hier zeitlich gebraucht.

18. צבו heisst hier nicht Beschluss. Der Ausdruck bedeutet eigentlich Wille, hier aber schlechtweg Sache. Der Uebergang der Bedeutung ist wie beim arab., شيء von شاء wollen und חֵפֶץ wie dies Eccl. 3, 1 und 5, 7 gebraucht ist. Demnach ist לָא .... צבו dasselbe wie hebräisch לא .... דבר und = nichts.

20. בנגהא ist höchst wahrscheinlich als Glosse zu בשפרפרה zu streichen. Letzteres lesen die Orientalen als zwei Wörter בשפר פרא, was aber schwerlich richtig ist.

21. קָל bezeichnet hier dem Zusammenhang nach nicht die Stimme, sondern den Ton der Rede. Ueber diese Bedeutung des

Nomens sieh zu Deut. 5, 25. בתדירא heisst eigentlich beständig, ist aber hier so viel wie: unter allen Umständen, selbst mit Gefahr des Lebens.

22. Mit מלכא לעלמין חיי*) beginnt jeder, der den König anredet, selbst die Königin-Mutter — vgl. 5, 10 — mit Ausnahme Daniels, der sonst niemals seine Anrede an den König mit dieser Formel einleitet; vgl. 2, 27. 4, 16 und 5, 17. Wenn daher Daniel bei dieser Gelegenheit gegen seine Gewohnheit seine Rede in der sonst üblichen Weise einleitet, so kann dies nur deshalb sein, weil er die fraglichen Worte nicht als die leere Formel gebraucht, die sie im Munde der andern Höflinge sind, sondern sie kommen ihm vom Herzen. War doch der König nach V. 15 bestrebt gewesen, ihn gegen sein Edikt zu retten, und kam jetzt in aller Frühe, um sich nach seinem Schicksal zu erkundigen; darum wünschte ihm Daniel aus Dankbarkeit aufrichtig langes Leben.

VII.

1. ראש מלין kann nur heissen das Wichtigste, das Hauptsächliche, wie der Ausdruck gewöhnlich auch wiedergegeben wird. Behrmann, der unsern Ausdruck im Sinne von „vollständiger Bericht" fasst, verweist auf Ps. 119, 160, allein dort heisst ראש דבר nichts anderes als „das Wichtigste"; sieh meinen Kommentar zu jener Psalmstelle und vgl. Rosch haschanah 2, 6 ראשי דברים. Behrmanns Fassung setzt voraus, dass ראש die Summe bezeichnen kann, was aber nicht richtig ist, wie wir in einem früheren Bande dargetan haben.

2. Die Worte ענה דניאל ואמר die LXX, Theod. und Vulg. nicht zum Ausdruck bringen, sind nicht ursprünglich. Diese Formel passt hier nicht, wo sich Daniel mit seiner Rede nicht speziell an eine bestimmte Person wendet.

4. Ueber עד די nach einem Verbum der sinnlichen Wahrnehmung, das einen vollständigen Satz zum Objekt hat, sieh die Bemerkung zu 2, 34.

5. לשטר חד ist = auf eine besondere Seite. Ueber diese Bedeutung des Zahlwortes sieh zu Gen. 1, 9. Für הֳקִמַת spricht man nach mehreren Handschriften wohl besser הֳקָמַת.

8. מן קדמה ist so viel wie: um ihm Platz zu machen; sieh zu 2 Sam. 7, 15.

*) 1 K. 1, 31 יחי המלך לעולם hat mit obigem Ausdruck nichts zu tun, sondern hat, wie dort gezeigt werden wird, einen ganz andern Sinn.

11. Nicht im zweiten Halbvers, sondern im ersten ist der Ausdruck חזה הוית zu streichen. מן קל מליא וגו׳ gibt den Grund für die in V. b beschriebene Behandlung des Tieres, ist aber Nachdrucks halber vor חזה הוית gesetzt; sieh besonders zu Deut. 31, 29.

14. Von ומלכו ist die Konstruktion zu streichen, das vorherg. Nomen als st. constr. zu fassen und über die Verbindung יקר מלכו 4, 33 zu vergleichen.

15. Die Setzung von אנה ist hier nicht Sache der Wahl, sondern unerlässlich, weil ohne die Vermittelung des entsprechenden persönlichen Fürworts דָנִיֵּאל an רוּחִי sich nicht anschliessen könnte; vgl. zu Num. 3, 13. Der Ausdruck בגו נדנה ist aus בְּגִין דְּנָה = deswegen verderbt; vgl. Weiss. Letzteres war aber nur eine Glosse. Denn der Ausdruck בגין findet sich in diesen aramäischen Stücken sonst nicht, und der Begriff „deswegen" ist Esra 4, 14 f. durch על דנה ausgedrückt.

18. ויקבלון מלכותא heisst, und es werden zur Herrschaft gelangen; vgl. 6, 1. Danach muss aber unmittelbar vor diesem Verse etwas üder den Untergang der vorher genannten vier Könige ausgefallen sein.

20. Ueber דכן sieh zu 2, 31. Hier kann der Ausdruck keinen andern als den zu jener Stelle angegebenen Sinn haben, weil er als hinzeigendes Fürwort gefasst aus diesem Horn ein anderes als das V. a durch אחרי bezeichnete machen würde.

21. Wegen חזה הוית an der Spitze kann dieser Vers nur eine Parenthese bilden. Der Gedanke ist ein nachträglicher, denn er fehlt V. 9.

24. Ueber מנה מלכותה = aus diesem Reiche vgl. 3, 6 בַּהּ שעתא und Esra 5, 3 בַּהּ זמנא.

25. Statt יבלא ist vielleicht nach V. 6 יֵאכֻל zu lesen; vgl. Jer. 10, 25. Micha 3, 3 und Ps. 14, 4.

26. Ueber die Aussprache von יתב vgl. Baer und Delitzsch. Mir aber scheint, dass man statt dessen יִתְיְהֵב zu lesen hat. ודינא יתיהב wäre = und das Urteil wird gefällt werden.

28. עד כה סופא ist unsagbar. עד כה ist daher zu streichen. Dann ist der Sinn der: das Ende der Sache war usw.

VIII.

1. Ueber אלי אני sieh zu 7, 15 und über den Artikel beim Perf. zu Gen. 21, 3. אחרי kann hier nicht temporal verstanden sein wollen, weil sich die Aufeinanderfolge der beiden Visionen aus der

Zeitangabe in der Einleitung einer jeden von ihnen zur Genüge ergibt. Der fragliche Ausdruck ist qualitativ zu verstehen. Wie nämlich einem vorangehen heisst ihn führen und hinter einem her gehen oder sein so viel ist wie von ihm geführt werden — vgl. z. B. Deut. 31, 3 und 1 K. 20, 19 — so bedeutet hier אחרי dem Muster des Genannten folgend, derselben Art seiend, denn diese Vision hatte Aehnlichkeit mit der ersten insofern als auch darin Tiere, die Reiche darstellten, eine Rolle spielten. Nur um eine Schattierung verschieden gebraucht fanden wir dieselbe Präposition Ruth 1, 15. Es muss aber hinzugefügt werden, dass nur אחרי diese Bedeutung hat, nicht auch אחר.

2. Dieser Vers ist durch kein Einschiebsel erweitert noch enthält er irgend etwas Pleonastisches, denn V. b ist nähere Bestimmung und gibt genau den Ort bei Susa an, an den sich Daniel in der Vision versetzt sah.

3. קְרָנַיִם ist eine Zwitterform zwischen Dual und Plural, deren Existenz in irgendeiner der Sprachperioden sehr zweifelhaft ist. Der Schlusssatz will nicht sagen, dass das höhere Horn später als das andere emporgewachsen war, denn dies konnte man dem Horn nicht ansehen. Noch weniger ist der Sinn, dass das höhere Horn erst während der Vision emporwuchs, was zu dem vorhergehenden ולו קרנים nicht stimmen würde. באחרונה ist hier für uns so viel wie hinten. Danach besagt der Satz, dass die Hörner nicht wie bei jedem Widder zu beiden Seiten des Kopfes waren, sondern eines von ihnen wuchs vorn und das andere, welches das höhere war, ragte hinten empor.

4. Vor ימה bringt LXX noch מִזְרָחָה zum Ausdruck, was aber kaum ursprünglich ist. Das Fehlen der Ostseite erklärt sich wohl daraus, dass auf dieser Seite der Fluss war, dicht neben welchem der Widder stand, sodass es da nichts anzugreifen gab. ואין מציל kann hier nur heissen „und niemand vermochte zu retten“; anders 2 Sam. 14, 6.

5. Statt ואין ist ohne Zweifel וְאֵינֶנּוּ zu lesen; das Suff. ist durch Haplographie verloren gegangen. Bei der Recepta hat der Satz einen anderen Sinn, der hier nicht passt; sieh zu V. 4. Für das in diesem Zusammenhang undeutbare חזות ist wahrscheinlich אַחַת zu lesen. Die übliche Fassung von קרן חזות im Sinne von „ansehnliches Horn“ ist eine Eingebung deutscher Sprechweise. Im Hebräischen müsste קרן חזות nach der Analogie von מי אפסים und מי ברכים, Ez. 47, 3f., ein Horn bezeichnen, das ge-

rade gross genug ist, um wahrgenommen zu werden, und das passt hier nicht. Ausserdem wäre „ansehnliches Horn“ für die Leistungen dieses Bocks viel zu unbedeutend.

6. בחמת כחו ist = mit dem Impetus, der seiner Kraft zu Gebote stand. Diese Bedeutung „Impetus“, „Andrang“ liegt auch dem neuhebräischen Ausdruck מֵחֲמַת = „infolge von“ zu Grunde.

8. An dieser Stelle fasst Behrmann חזות im Sinne von דְּמוּת, was aber schwerlich richtig ist. Andere lesen statt dessen nach LXX und Theodotion אֲחֵרוֹת, doch würde dies nach dem Zahlwort stehen, nicht davor; vgl. 12, 5. Mir will scheinen, dass der fragliche Ausdruck zu streichen ist; sieh die folgende Bemerkung.

9. Für האחת wäre אחת besser. Letzteres zog auch irgend ein alter Leser vor und schrieb es an den Rand, woher es in Gestalt von חזות V. 8 in den Text geriet. Statt אחת מצעירה ist mit andern אַחֶרֶת צְעִירָה zu lesen.

11. תמיד ist Bezeichnung für den Opferkultus überhaupt, und הֻשְׁלַךְ heisst nicht, wurde preisgegeben oder zerstört, sondern ist so viel wie: wurde seiner Nutzbarkeit beraubt; sieh zu Gen. 21, 15. Infolge der Einstellung des Opferkultus wurde der Tempel nutzlos.

12. Hier und in der zweiten Hälfte des folgenden Verses ist der Text heillos verderbt.

16. בין אולי ist = über dem Wasser des Ulai zwischen beiden Ufern, und להלז heisst hier: dem da drüben; sieh zu Gen. 24, 65. Ueber diesen Gebrauch von הלז lässt sich deutsch „gegenüber“ vergleichen, das ebenfalls substantivisch und persönlich gebraucht werden kann.

18. נרדמתי ist eine Breviloquenz und so viel wie: ich fiel betäubt nieder.

19. הזעם ist wahrscheinlich für הַיָּמִים verschrieben oder verlesen. Wäre ersteres richtig, müsste es wohl davor אחרית statt באחרית heissen.

21. השעיר ist offenbar eine Glosse zu dem vorhergehenden, seltnern הצפיר. Auffallend ist allerdings, dass die Glosse sich erst hier findet und nicht schon V. 5.

22. Ueber die androgyne Form von יעמדנה sieh das zu 1 Sam. 6, 12 über ישרנה Gesagte.

24. Streiche ולא בכחו, das sich mit dem unmittelbar Vorhergehenden nicht verträgt. Die beiden Worte waren anfangs von einem alten Leser an den Rand geschrieben, um denselben Ausdruck am Schlusse von V. 22 in Zweifel zu ziehen.

25. Hier bleibt nichts übrig, als hinter ועל mit Grätz nach LXX קדושים einzuschalten. באפס יד ist dasselbe wie 2, 34 די לא בידין = ohne Menschenhand.

27. נהייתי, das in LXX fehlt, ist durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden und darum zu streichen; sieh zu 2, 1. Selbstredend muss danach die Konjunktion von ונחליתי mitgestrichen werden. Der zweite Halbvers ist = und ich, Daniel, war wohl verstört über die Erscheinung, doch merkte mir's niemand an; vgl. Raschi, den Behrmann missverstanden hat. Daniel verstand den Befehl, סתום החזון im strengsten Sinne des Wortes, nämlich dahin, dass er das Geschaute nicht nur keinem Menschen mitteilen, sondern dass er auch durch keine Miene im Gesichte verraten solle, dass er überhaupt eine Vision gehabt. Aus diesem Grunde verbarg er seine innere Erregung, sodass sie ihm niemand anmerken konnte.

IX.

2. Dieser Vers sollte sich bei השנים mit Athnach abteilen, denn בינתי bezieht sich nicht auf בספרים, sondern hat מספר zum Objekt; vgl. Behrmann.

3. ואתנה את פני וגו׳ heisst nicht mehr als: da wendete ich mich an Gott den Herrn.

4. נורא heisst hier und fast überall, wo es sich auf Gott bezieht, nicht „furchtbar", sondern verehrenswert, anbetungswürdig; sieh zu Ri. 13, 6.

6. אבותינו ist hier und V. 8 nicht im Sinne von Vorfahren zu verstehen, sondern אב ist hier so viel wie ראש בית אב = Vorsteher eines Clans; sieh die folgende Bemerkung.

8. An dieser Stelle lässt אבותינו keinen andern als den oben angegebenen Sinn zu, da die Vorfahren sich jetzt nicht mehr schämen können. Auch würde es wohl, weil das Verbum unmittelbar auf diesen Ausdruck folgt, bei der anderen Fassung חָטְאוּ statt חטאנו heissen.

11. Ueber den Ausdruck עבד אלהים als Attribut Moses sieh zu Num. 12, 7.

14. Unter כל מעשיו sind nicht die im Vorhergehenden erwähnten Straftaten Gottes zu verstehen, sondern umgekehrt seine Gnadentaten, die diesen vorangingen, und die im folgenden Verse näher beschrieben sind. Danach ist der zweite Halbvers für uns = denn JHVH, unser Gott, ist gerecht, weil wir

trotz alledem, das er für uns getan, ihm nicht gehorsam waren. Bei der anderen Fassung hinkt der Schlusssatz stark nach, denn dessen Wiedergabe „wir aber waren ungehorsam gegen ihn" ist nicht richtig. Dafür müsste es mindestens ואנחנו לא statt ולא heissen. Es ist aber die Aufeinanderfolge der zwei letzten Sätze ungewöhnlich und die Verbindung צדיק על, die nur noch Neh. 9, 33 vorkommt, äusserst spät.

17. Am Schlusse ist statt למען nach Theodotion למענך zu lesen, אדני aber nicht nach demselben zu streichen, sondern als Vokativ zu fassen. LXX bringen למען עבדיך zum Ausdruck, doch passt dies minder gut; vgl. V. 19.

21. Ueber האיש גבריאל = der Herr Gabriel sieh zu Ex. 11, 3. Dieser Gebrauch von איש scheint jedoch sehr spät zu sein. בתחלה ist mit Bezug auf die Vision in Kap. 8 zu verstehen. מועף ביעף ist für mich undeutbar. Der Ausdruck ist ein Schreibfehler und steht vielleicht für מעופף = fliegend, im Fluge.

22. Für das unpassende ויבן ist mit andern nach LXX und Syr. וַיָּבֹא zu lesen. עתה aber heisst hier eigens; vgl. zu Jos. 5, 14.

24. עיר קדשך, mit Suff., das auf Daniel geht, kann nur heissen, die Stadt, die dir heilig ist. לכלא ist offenbar für לְכַלּוֹת verschrieben.

25. משיח נגיד verbindet sich zu einem Begriff und heisst: ein Herrscher, den sich das jüdische Volk selbst wählen wird; sieh zu Lev. 7, 35. Dass hier der Hohepriester als Herrscher gemeint ist, ändert die Sache nicht. Danach wäre die gewöhnliche Wortfolge נגיד משיח, aber משיח ist hier des starken Nachdrucks halber vorangestellt. נבנתה hat das vorherg. ירושלים zum Subjekt, während רחוב וחוץ, wie mit andern statt רחוב וחרוץ zu lesen ist, im adverbialen Acc. steht. Jerusalem wird mit seinen freien Plätzen und Strassen wiedererbaut werden.

26. Der Ausdruck ואין לו ist in diesem Zusammenhang unverständlich. Die Erklärer nehmen an, dass vor לו etwas ausgefallen ist, weshalb manche דין, andere אָוֶן und wieder andere עֹזֵר dazwischen einschalten. Mir aber scheint, dass der Text statt ואין לו ursprünglich וְאֵינֶנּוּ las. יכרת משיח ואיננו würde heissen: gewählte Herrscher werden aufhören, sodass es keine mehr gibt; vgl. zu V. 25.

27. Unter ברית versteht Behrmann richtig den Bund mit Gott, die Religion, doch ist seine Fassung des Satzes im Sinne von „und er wird viele dahin bringen, dass sie sich stolz hinwegsetzen über den Bund" sprachlich nicht zulässig. Mit והגביר ist

hier nichts anzufangen, und mir scheint, dass man statt dessen וְהִשְׁבִּית zu lesen hat. Danach wäre der Sinn: und er wird machen, dass für viele ihre alte Religion nicht mehr existiert. ועל כנף וגו׳ ist unverständlich.

X.

1. וצבא גדול ist ein weiteres Prädikat zu הדבר und heisst: und es — nämlich das Gesicht — betraf eine lange Zeitperiode.

4. Der Ausdruck הנהר הגדול ist nach der Bemerkung zu Jos. 1, 4 ausschliessliche Bezeichnung des Euphratflusses, und deshalb muss hier הוא חדקל als falsche Glosse dazu gestrichen werden.

5. Statt des unerklärlichen אופז ist וָפָז zu lesen und darüber zu Jer. 10, 9 zu vergleichen. Ueber die Verlängerung des Vokals wegen der Pause bei diesem Nomen vgl. Ct. 5, 11.

6. Ueber נחשת קלל sieh die Schlussbemerkung zu Ez. 1, 7.

7. Das Schlusswort lautete ursprünglich וַיֵּחָבְאוּ = und verkrochen sich. Die Korruption ist hauptsächlich dadurch entstanden, dass die Pluralendung wegen des Folgenden irrtümlich wegfiel, worauf י׳ in ב geändert wurde.

8. Statt נהפך hat man נֶהְפָּךְ als Partizip zu sprechen. Danach bilden die Worte והודי וגו׳ einen Umstandssatz, der, etwas freier wiedergegeben, heisst: und es schien, als sollte mir meine Auszeichnung zum Verderben gereichen. Ueber הודי sieh zu Hi. 37, 22. Die Auszeichnung Daniels bestand darin, dass nur er allein die Vision schauen durfte, während dies seinen Begleitern nicht vergönnt war. Und diese Auszeichnung, die eine Ohnmacht herbeiführte, schien anfangs verderblich werden zu wollen. Nur bei dieser Fassung kommt die Angabe in V. 7 zu ihrem Rechte, sonst ist sie vollends zwecklos und überflüssig.

9. Neben ופני ארצה ist על פני überflüssig. Letzteres, das später von einem alten Leser nach 8, 18 hinzugefügt wurde, ist daher nach Theodotion zu tilgen.

11. Auch hier ist עתה in dem zu 9, 22 angegebenen Sinne zu verstehen. הדבר הזה bezieht sich auf עתה שֻׁלחתי אליך. Daraus, dass der himmlische Bote eigens zu ihm kam, schliesst Daniel, dass es sich um eine ausserordentliche Mitteilung handelt, und er erbebt daher vor Erregung.

12. בדבריך ändert Behrmann in בִּדְבָרְךָ, das er „wegen deiner" wiedergibt, angeblich nach dem Neuhebräischen. Allein בִּדְבַר פ׳ hat in der nachkanonischen jüdischen Literatur nirgends diese Be-

deutung. Die Recepta ist richtig, und בדבריך heisst hier: mit Worten an dich; sieh zu Pr. 31, 1.

13. An נותרתי ist trotz LXX, die statt dessen הותרתי zum Ausdruck bringt, nichts zu ändern. Während letzteres für „ich habe ihn gelassen“ zweifelhaftes Hebräisch ist*), kann ersteres sehr gut heissen ich wurde überflüssig. Bei der Ankunft Michaels, der dem Schutzengel des persischen Reiches gewachsen war, wurde die Anwesenheit Gabriels am Kampfplatz unnötig, und deshalb konnte letzterer abkommen und sich zu Daniel begeben. Statt מלכי ist nach V. a שַׂר מַלְכוּת zu lesen.

17. Die Konjunktion in ואיך entspricht dem arab. فَ, welches den Satz als logische Folge des Vorhergehenden bezeichnet. Das erste זה bezieht sich auf עבד, und weil letzteres durch ein Nomen mit Suff. näher bestimmt ist, hat das Pronomen den Artikel nicht, ebenso wie wenn es auf ein Nomen mit Suff. hinwiese; sieh zu Gen. 24, 8. An מעתה ist nichts auszusetzen. Der Ausdruck ist = unter diesen Umständen, das heisst, wenn ich zu dir reden wollte sieh zu Jer. 3, 4. Im Talmud kommt מעתה in ähnlichem Sinne sehr häufig vor, besonders in der Verbindung אלא מעתה.

20. Die übliche Fassung der Partizipien im zweiten Halbvers im Sinne des Futurums ist falsch, weil die Mitteilung danach nicht zur Sache gehört. Dieselben beziehen sich auf die Vergangenheit, und der Sinn ist der: als ich den Kampfplatz verliess, da gelangte der Schutzengel Griechenlands an, und Michael kann nicht lange allein gegen ihn und den Schutzengel des persischen Reiches kämpfen. Der Satz ist parenthetisch, und Gabriel bezweckt damit, dem Daniel klar zu machen, dass er — Gabriel — bald fort muss, um Michael zu helfen, und seine Mitteilung daher möglichst kurz sein muss; sieh die folgende Bemerkung.

21. כתב ist im st. absol., und אמת steht adverbialisch im Acc., sodass V. a ist = obgleich ich nicht viel Zeit habe, will ich dir dennoch das, was schriftlich aufgezeichnet ist, im wesentlichen mitteilen. Ueber אמת sieh zu Eccl. 12, 10. Die Verbindung von כתב mit אמת ist nicht richtig, weil im Himmel alles Wahrheit ist, weshalb ein himmlisches Buch den Titel „Buch der Wahrheit“ nicht führen kann.

---

*) Denn Hiph. von יתר heisst, etwas übriglassen, während anderes verbraucht oder vernichtet wird, aber keineswegs irgendwo lassen. Letzterer Begriff kann hebräisch nur durch הִנִּיחַ ausgedrückt werden.

XI.

1. Streiche עמדי, das durch Dittographie aus dem Vorhergehenden entstanden ist. Der Satz, wie er dann geschrieben steht, ist nicht gut klassisch, denn ל bei den folgenden Partizipien vertritt den Acc. des Prädikatsnomens und dieser ist nur in einem Verbalsatz statthaft. Darum muss sich der Verfasser הָיִיתִי hinzugedacht haben. Aber auch so ist der Gedanke unlogisch. Denn Waw an der Spitze unseres Verbums ist begründend und besagt, dass Michael jetzt dem Gabriel hilft, weil dieser ihm bei einer früheren Gelegenheit half. Dies wäre jedoch nur dann logisch, wenn jeder der beiden bei dem Kampfe einen persönlichen Zweck verfolgt hätte, während doch der eine wie der andere für das jüdische Volk kämpfte, dessen Schutzengel sie beide sind.

2. Auch hier ist אמת ungefähr in dem zu 10, 21 angegebenen Sinne zu verstehen. Bei הרביעי wird der im Vorherg. genannte Darius offenbar mitgezählt. יעיר הכל heisst: er wird die Aufmerksamkeit aller auf sich ziehen, und vor את מלכות יון sind Worte ausgefallen, in denen von Alexander dem Grossen die Rede war. Zu dieser Annahme wird man gezwungen, weil sich dieser Ausdruck mit dem unmittelbar Vorhergehenden in Zusammenhang nicht bringen lässt, besonders aber weil sonst V. 3 ganz abrupt kommt.

4. Statt וכעמדו, das hier keinen rechten Sinn gibt, ist mit andern וּבְעָצְמוֹ zu lesen und darüber 8, 8 zu vergleichen.

5. ומן שריו ist mit allen Neuern gegen die Accente mit dem Folgenden zu verbinden. Bei diesem Verfahren wird aber Waw von ויחזק besser gestrichen, zumal da dasselbe leicht aus dem Vorherg. verdoppelt sein kann. Am Schlusse ist das syntaktisch unmögliche ממשלתו in מִמֶּמְשַׁלְתּוֹ zu ändern, die Präposition komparativisch zu fassen und das Suff. auf מלך הנגב zu beziehen. Die Herrschaft eines der Feldherren des Königs des Südlands wird grösser sein als dessen Herrschaft.

6. Die ersten zwei Sätze des zweiten Halbverses sind für mich undeutbar. Der Text ist hoffnungslos korrumpiert.

7. Für מנצר שרשיה scheint LXX נצר משרשיה gelesen zu haben, was viel besser wäre. כנו aber ist unmöglich richtig, denn עמד kann, selbst als Verbum der Bewegung gebraucht, mit dem Acc. des Zieles nicht gebraucht werden. Der fragliche Ausdruck ist für בְּנוֹ verschrieben, dessen Suff. auf מלך הנגב geht. כנו ist Epexegese zu dem unmittelbar Vorhergehenden und vielleicht nur Glosse dazu. Mit ועשה kommt man hier nicht weit, denn עשה ב hat keine in

diesem Zusammenhang passende Bedeutung. Jer. 18,23 bietet keine Analogie, weil dort der Begriff durch die adverbiale Bestimmung klar gemacht wird, während hier der Ausdruck nackt ist. Für ועשה lese man וְעָלָה. Dann ist der Satz = und er wird unter sie dareinfahren. Ueber עלה ב vgl. Jes. 7, 6.

8. Unter נסכיהם könnten hier die gegossenen Götterbilder verstanden werden. Da aber diese mit אלהיהם hier identisch wären — denn die Götter selbst konnten nicht gefangen genommen werden — so hat man den Ausdruck עם נסכיהם zu streichen. נסכיהם war Anfangs eine Randglosse zu אלהיהם, und als diese Glosse später in den Text geriet, musste עם notwendigerweise davor hinzugefügt werden.

10. Die ersten drei Worte sind zu emendieren וּבְנוֹ יתגרה ואסף, das Substantiv nach dem Kethib und die beiden Verba nach LXX. בוא ist hier so viel wie בו; sieh zu Jos. 10, 24.

12. Sprich das Anfangswort וְנָשָׂא. Demgemäss ist der Satz = er wird das starke Heer wegführen, das heisst, gefangen nehmen. Die Recepta fassen die Erklärer im Sinne von „vernichtet werden", welchen Sinn aber der Ausdruck nie und nimmer haben kann. Behrmann vergleicht Hi. 32, 22, doch hat er jene Stelle mit allen Auslegern missverstanden; sieh unsere Bemerkung dazu. Statt רבאות hat man nach Esra 2, 69 רִבֹּאות zu vokalisieren, da Aleph hier nur orthographisch ist.

13. Ueber בוא sieh zu V. 10. Hier bieten auch viele Handschriften statt dessen בו. Aber auch וברכוש ist höchst wahrscheinlich in וּבְרֶכֶב zu ändern.

14. Statt ינשאו ist יִנָּשְׂאוּ zu sprechen und darüber Jes. 19, 13 zu vergleichen. Letzteres heisst: sie werden sich falsche Hoffnungen machen. Die Recepta, die Hithp. sein will, verstehen die Erklärer im Sinne von „sich empören", doch ist der Ausdruck dafür unhebräisch, denn התנשא kann höchstens heissen sich überheben, stolz tun, aber nicht sich empören.

15. Für מבצרות וזרעות lese man מִבְצָר וְאֶת־זרעות. Der Ausdruck עיר מבצר ist kollektivisch zu fassen, während את das folgende Nomen als Subjekt zu יעמדו stark hervorhebt. זרעות aber heisst nicht Heere schlechtweg, sondern Hilfstruppen; vgl. Ps. 83, 9. ועם ist in וְעִם zu ändern und dies im Sinne von Neh. 5, 18 zu fassen. Dann ist der Satz = und trotz seiner besten Truppen wird er nicht stark genug sein standzuhalten. Andere lesen ועם בְּחֻרָיו und wieder andere ועמו יִבְרַח, aber keines der beiden ist richtig, denn ersteres ist keine

hebräische Verbindung und ברח kann von der Flucht von Kriegern nicht gebraucht werden; sieh zu Ri. 9, 21. An ואין ist nichts zu ändern. Waw ist hier = arab. ف und hebt den Satz stark hervor.

16. וכלה בידו pflegt man zu übersetzen „und Verderben geht von seiner Hand aus" oder „und er bringt Vernichtung", was der Ausdruck aber schwerlich heissen kann. Ich vermute, dass statt וכלה zu sprechen ist וְכֻלָּהּ, mit Suff., dass auf ארץ הצבי geht. Danach wäre der Satz = und es — nämlich das Prachtland, das heisst Palästina, — wird ganz in seiner Macht sein.

17. Für das syntaktisch unmögliche ועשה ist mit andern nach mehreren alten Versionen יַעֲשֶׂה zu lesen. ובת הנשים ändert Behrmann in וּבִתּוֹ בְּנָשִׁים, was nach syrischem Sprachgebrauch so viel wäre wie: und seine Tochter zum Weibe. Mir aber scheint, das man zu lesen hat וּבִתּוֹ יְפַת הַנָּשִׁים = seine Tochter, das schönste der Weiber. Nachdem יפת wegen der Aehnlichkeit mit dem vorherg. Worte irrtümlich ausgefallen, wurde die Aenderung an jenem vorgenommen.

18. חרפתו לו will im Sinne von „dessen Hohn gegen ihn" verstanden sein. Der Rest des Verses ist zu streichen. Der Zusatz rührt von einem alten Leser her, der an der Ausdrucksweise in והשבית קצין חרפתו ל Anstoss nahm und darum an den Rand schrieb בלתי וגו׳, womit er sagen wollte, man kann wohl sagen חרפתו ישיב לו, aber nicht השבית חרפתו לו. Die Bedenken des alten Kritikers sind nicht ohne Berechtigung, und danach müsste והשבית in וְהֵשִׁיב geändert werden.

20. Statt הדר מלכות ist zu lesen הֲדַר מַלְכֻיּוֹת = das herrlichste der Reiche, das heisst Palästina; vgl. V. 16 ארץ צבי als Bezeichnung dieses Landes. Ein Substantiv הֶדֶר findet sich sonst nirgends. Es ist jedoch möglich, dass הֶדֶר st. constr. von הָדָר sein will; vgl. Ex. 19, 18 עֶשֶׁן von עָשָׁן.

21. שלוה, wie es hier und V. 24 gebraucht ist, scheint etymologisch mit dem aram. שְׁלוֹ zusammenzuhängen und Mittel des Trugs oder List zu bedeuten. Unversehens, wie man neuerdings wiedergibt, kann בשלוה nicht heissen.

24. Das Anfangswort, mit dem die folgende Konjunktion sich nicht verträgt, ist mit andern zum Vorhergehenden zu ziehen.

27. ושניהם המלכים ist unhebräisch. Für ושניהם hat man daher וּשְׁנֵי zu lesen; das Suff. ist durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden. Es ist seltsam, dass hier kein Textkritiker den auf der Hand liegenden Schreibfehler erkannt hat.

30. ועשה heisst und er wird betätigen; Der genannte König wird seinen Grimm gegen den heiligen Bund betätigen. Im zweiten Halbvers ist שוב in dem zu Deut. 23, 14 erörterten Sinne zu verstehen, sodass ושב ויבן וגו' heisst: dagegen wird er Beachtung schenken denen, die von dem heiligen Bund lassen. Dies ist gesagt im Gegensatz zu dem vorherg. וזעם על ברית קדש.

31. Ueber שקוץ משומם gibt es verschiedene Erklärungen. Mir scheint, dass der Ausdruck ist = der Greuel, der den Tempel der Gegenwart JHVHs beraubte; sieh die Schlussbemerkung zu Jer. 49, 38. Bei der Errichtung des Altars für Zeus im Tempel war JHVH gezwungen seine Gegenwart demselben zu entziehen.

32. Statt בחלקות ist wahrscheinlich nach V. 21 und 34 בחלקלקות zu lesen. Für יַחֲזִקוּ aber ist sicherlich יֶחֱזְקוּ zu sprechen, denn in Verbindung mit עשה kann nur Kal von חזק gebraucht werden, nicht Hiph.; sieh Esra. 10, 4 und 2 Chr. 19, 11. Wie im allgemeinen die modernen Kritiker, wenn die Versionen keinen Fingerzeig geben, so war die Massora hilflos, wo nicht irgend ein Bildungselement die Konjugation eines Verbums unzweifelhaft macht.

34. בחלקלקות ändert Behrmann in בקלקלות, das er durch Leichtsinn wiedergibt, angeblich nach Aboth 4, 18. Allein weder an jener Stelle noch sonstwo in der Mischna hat קַלְקָלָה diese Bedeutung.

36. עד כלה זעם kann nur heissen, solange der Zorn Gottes ausgelassen wird, nicht aber bis der Zorn vorüber ist, wie man den Ausdruck gewöhnlich widergibt; sieh zu Jes. 10, 25.

38. Was על כנו in diesem Zusammenhang heisst, ist nicht klar. „Statt dessen“, wie manche übersetzen, kann der Ausdruck nicht bedeuten.

39. Statt עִם ist mit Hitzig עַם zu vokalisieren. Danach ist hier von den Verehrern des fremden Gottes die Rede, die der genannte König zu Besatzungen verwenden wird. אשר bezieht sich auf אלוה נכר, und zu ירבה hat man לו zu supplizieren. Der Relativsatz beschreibt den fremden Gott als solchen, den der genannte König anerkennt und hoch ehrt. An במחיר ist nichts zu ändern. Die Präposition bezeichnet das Substantiv als Prädikatsnomen und der Ausdruck ist = als Lohn; vgl. Micha 3, 11.

41. רבות heisst hier, wo von Ländern die Rede ist, viele Ländereien. Ueber diesen Gebrauch des Adjektivs vgl. 1 Sam. 4, 20 נצבות dastehende Frauen. Für וראשית ist nach Syr. ושארית zu lesen.

XII.

1. Ueber השר הגדול = der Grossfürst sieh zu Jos. 1, 4 und über עמד על im Sinne von „verteidigen" Esther 8, 11 und 9, 16.

2. Der casus obliqu., in dem אדמת עפר steht, hat mit dem in den Verbindungen יְשַׁן המות und ישן שנת עולם nichts gemein (gegen Behrmann). In erstern steht das Nomen im Acc. cogn., während zu ישני אדמת עפר das häufige ישבי העיר eine Analogie bietet. Was die Sache betrifft, so geht aus dem ersten Halbvers deutlich hervor, dass manche der Toten nicht erwachen werden. Selbstredend können diese nicht zu den Frommen gehören. Man hat sich daher die in ewigem Schlaf Verbleibenden als Halbfrevler zu denken, die für חיי עולם zu schlecht und für חרפות ודראון עולם zu gut sind, weswegen sie gar nicht auferstehen werden. Aehnliches behaupten die alten Rabbinen von der Generation der Sintflut und dem Israel der Wüste; sieh Mischna Synhedrin 10, 3 und Gemara desselben Traktats 108a.

6. אשר im Sinne von „derjenige, welcher" ist Subjekt zu ויאמר, und ממעל למימי היאר heisst jenseits des Stromes. Bei der üblichen Fassung ist im Satze kein Subjekt genannt, während das Subjekt eines Imperf. consec. mit Ausnahme von ויקרא bei Benamung von Ortschaften in der Regel nicht unbestimmt bleibt. Der fragende Engel also ist es, der jenseits des Stromes stand, während Daniel und der לבוש הבדים am entgegengesetzten Ufer sich befanden. Wozu aber diesmal ausser dem לבוש הבדים zwei andere Engel erscheinen, ist nicht klar.

7. Hier ist der Ausdruck אשר ממעל למימי היאר zu tilgen. Derselbe beruht auf Verkennung der Konstruktion in V. 6a; vgl. die vorhergehende Bemerkung. בחי העולם ist = bei dem ewig Lebenden; sieh zu Gen. 42, 15. Statt וכַכַּלּוֹת נַפֵּץ יד drückt LXX aus וְכִכְלוֹת יַד נֹפֵץ, was viel besser ist. Für den Inf. Kal von כלה spricht auch das folg. תכלינה, das offenbar an כְּלוֹת anklingt.

13. Das ἐπὶ τὴν δόξαν σου der LXX ist Wiedergabe von לְגָדְלְךָ, das für das defektiv geschriebene לגרלך verlesen wurde. Aber auch das ist in Kittels Biblia Hebraica pietätvoll registriert!

Esra.

I.

1. Ueber אחת statt der Ordinalzahl bei Zeitangaben vgl. Gen. 1, 5 יום אחד und Gen. 8, 13 באחד לחדש, wie auch Taanith 4, 3 באחד בשבת = am ersten Tage der Woche. ל in לכרש gibt die nähere Beziehung an und sagt, von wann gezählt wird. Gemeint ist aber das erste Jahr der Herrschaft des Cyrus über Babylonien. לכלות וגו' fassen die Erklärer fälschlich als Absichtssatz; denn zum Unterschied von Absichtssätzen, die mit למען eingeleitet sind, muss bei einem c. Inf. mit ל eingeleiteten Absichtssatz das Subjekt des Inf. mit dem Subjekt des Hauptsatzes identisch sein, was aber hier nicht der Fall wäre. Tatsächlich ist לכלות וגו' Apposition zu לכרש und teilt mit ihm die grammatische Beziehung, sodass der Sinn ist: von dann gerechnet, als das Wort JHVHs in Erfüllung ging. Danach ist aber unter דבר יהוה nicht Jer. 29, 10 zu verstehen, sondern das Orakel über den Untergang Babylons Jer. Kap. 50 und 51. Darum, weil לכלות וגו' kein Absichtssatz ist, braucht in jenem Orakel vom Wiedererbauen des Tempels die Rede nicht zu sein. Das gnädige Verfahren des Cyrus gegen die in Babylon gefangenen Juden wird hier in alttestamentlicher Weise auf eine Eingebung JHVHs zurückgeführt, in Wirklichkeit aber dürfte sich dasselbe daraus erklären, dass die Exulanten durch irgendwelche geheime Dienste zur Eroberung von Babylon beigetragen hatten. Für פרס gibt es eine Lesart פָּרָס, doch ist ersteres vorzuziehen.

2. Im Geiste des Deuterojesaja ist die Sache hier so dargestellt, dass JHVH dem Cyrus zur Eroberung von Ländern verholfen hatte und dafür von ihm den Wiederaufbau seines Tempels erwartete; sieh besonders Jes. 45, 2 und 44, 28.

3. Der Sinn des Ausdrucks מי בכם מכל עמו ist nicht recht erkannt worden, denn in den Uebersetzungen und den Kommen-

taren kommt כל nicht zu seinem Rechte. Der fragliche Ausdruck ist dem כל הנשאר im folgenden Verse in einer Weise, die aus der Bemerkung zu letzterem klar werden wird, entgegengesetzt und bezeichnet solche Juden, die in Babylonien geboren wurden. Solche Juden waren nicht alt und in der Regel auch nicht arm, und daraus erklärt sich das folgende יהי אלהיו עמו. Denn nach einer frühern Bemerkung heisst „Gott ist mit einem" im A. T. nichts mehr als „er hat Glück", „es gelingt ihm alles", und danach ist hier der fragliche Satz für uns nur so viel wie: dem wünsche ich Glück. Mit diesem Wunsche aber wird angedeutet, dass der Betreffende wegen seiner Rüstigkeit und seiner bessern Umstände beim Antritt der Uebersiedelung in die Heimat seiner Väter nur das königliche „Glück auf den Weg!" aber keinerlei materielle Unterstützung zu erwarten hat; sieh die folgende Bemerkung.

4. הנשאר bezeichnet einen Judäer, der die Eroberung von Jerusalem durch die Babylonier überlebt hat — vgl. Hag. 2, 3 — der also noch vor dem Exile geboren wurde und folglich jetzt schon ein alter Mann war. Nur solche alte Leute, die, weil sie sich in die ihnen fremden Verhältnisse nicht zn fügen gewusst, es daselbst zu nichts gebracht hatten, sollen bei ihrem Antritt der Rückkehr in die Heimat Unterstützung an Geld und Sachen und ein Tier zum Reiten erhalten. Ich sage ein Tier zum Reiten, denn das heisst hier בהמה — vgl. Neh. 2, 14 — nicht Vieh schlechtweg. Vieh als Wertgegenstand betrachtet wäre in רכוש eingeschlossen. Piel von נשא entspricht hier dem deutschen „unter die Arme greifen", und unter אנשי מקמו sind auch die nichtjüdischen Bewohner des Ortes zu verstehen, sonst würde es statt dessen אחיו הישבים במקומו heissen. נדבה im Sinne von „freiwillige Gabe" wird stets nur mit Bezug auf rituelle Opfer oder materielle Beiträge für das Heiligtum gebraucht. Das Verbum desselben Stammes dagegen findet sich Ri. 5, 2 auch mit Bezug auf persönliche Opfer, die man dem Gemeinwohl bringt. אשר wird von altersher fälschlich auf בית bezogen, vgl. die Versionen, Raši und Ibn Esra, denn der Relativsatz bezieht sich, wie der Schlusssatz im vorherg. Verse zeigt, auf האלהים.

5. Hier bezieht sich אשר בירושלים auf בית. Diese Beziehung ist, trotzdem dass der Tempel jetzt nicht existiert, dennoch nach hebräischem Sprachgebrauch richtig; sieh zu Jos. 3, 14. Mit der Präposition in לכל, die eigentlich ל der nähern Beziehung ist, wird wie öfter eine Restriktion des Vorhergehenden eingeleitet. Also

nicht alle Familienhäupter der genannten Stämme und nicht alle Priester und Leviten, sondern nur solche unter ihnen machten sich auf, deren Geist Gott erweckte. Sonst bezieht sich jedoch eine so eingeleitete Restriktion nur auf das direkte oder indirekte Objekt des vorhergehenden Satzes, auf dessen Subjekt aber meines Wissens nur hier und an einer Stelle in Jeremia, die mir jedoch augenblicklich nicht einfallen will.

6. Statt בכלי כסף ist nach V. 4 בְּכֶסֶף zu lesen und sämtliche folgende Substantiva ohne Artikel zu sprechen. מגדנות kann hier nur im Sinne von „köstliche Lebensmittel“ verstanden werden; vgl. מֶגֶד edle Früchte. Andere verstehen unter dem fraglichen Nomen Kleinodien, aber danach müsste dasselbe unmittelbar hinter בזהב kommen, nicht nach ובבהמה. לבד ist mit Klostermann in לָרֹב zu ändern und dies gegen die Accente mit dem Vorhergehenden zu verbinden. Aber auch statt התנדב hat man התנַדְּבוּ zu lesen, da Waw wegen des Folgenden irrtümlich weggefallen ist. Selbst der Sing. müsste hier התנַדָּב lauten, denn beim Perf. und Imperf. Hithp. geht in der Pause das ê in â über. על התנַדְּבוּ ist = über das hinaus, das heisst, ausser dem, dass sie für den Tempel spendeten.

7. Statt des zweiten הוציא ist הֵבִיא zu lesen und darüber 5, 14 היכל zu vergleichen.

8. ששבצר betrachten die meisten Erklärer mit Recht als mit זרבבל identisch; sieh zu 5, 14.

9. אלה heisst es hier statt זה, weil מספר mit Suff. Pl. steht. vgl. Hi. 15, 20. 38, 21. 21, 21, wo das auf מספר bezügliche Verbum resp. Adjektiv aus ähnlichem Grunde im Pl. ist. Das Gezählte geht hier und im folgenden Verse wegen des Kontrasts der verschiedenen Arten der Geräte dem Zahlwort voran und steht deshalb sprachgesetzlich im Pl., während es sonst bei der Beschaffenheit der Zahlen im Sing. stehen müsste; sieh zu Gen. 32, 15. Im Schlusssatz ist der Text unsicher, denn sowohl die geringe Anzahl der Schlachtmesser als auch ihre Nennung neben Gold- und Silberschalen ist sehr befremdend. Ueber den ersten Punkt sieh die folgende Bemerkung.

10. משנים ist für etwas anderes verschrieben, und was ursprünglich dafür gestanden haben mag, lässt sich nicht mehr ermitteln. Die Einzeldaten stimmen nicht überein mit der Angabe der Gesamtzahl der Geräte und Gefässe in V. 11, und deshalb scheint

hier oder im vorherg. Verse etwas ausgefallen oder eine Zahl verschrieben zu sein.

11. לזהב ולכסף spricht man besser ohne Artikel. Die Präposition in diesem Ausdruck wirft Buhl zusammen mit dem zu V. 5 erklärten ל, was jedoch nicht richtig ist. Denn hier drückt ל wie öfter den Begriff des Genitiv aus. Für העלות aber ist unbedingt הֵעָלוֹת zu lesen und das Subjekt dazu aus ששבצר zu entnehmen, während הגולה das Objekt bildet. Demnach ist ששבצר mit זרבבל identisch. עם mit folg. Inf. findet sich, so viel ich weiss, nur hier.

II.

1. Der Sinn von בני המדינה ist nicht klar. Neh. 1, 3 und 11, 3 scheinen מדינה und ירושלים zu kontrastieren. Danach würde der fragliche Ausdruck solche Leute bezeichnen, die aus den Provinz- oder Landstädten Palästinas stammten. Demgemäss müsste man aber statt לירושלים ויהודה bloss ליהודה lesen.

2. Für רעליה steht Neh. 7, 7 רעמיה und מספרת für מספר. Der zweite Halbvers ist zum Folgenden zu ziehen, denn die V. a mit Namen genannten Männer sind die Häupter, die Führer der Gola, während die אנשי עם ישראל dem gemeinen Volk angehören.

5. Statt 775 ist die Zahl dieser Sippe Neh. 7, 10 nur 652. Auch viele andere Zahlen stimmen in den beiden Büchern nicht überein, und es lässt sich nicht sagen, welche Angabe die richtige ist.

21. Neh. 7, 26 werden die hier Genannten mit denen des folgenden Verses zusammen gezählt und 188 als deren Gesamtzahl angegeben.

27. מכמס ist mit dem 1 Sam. 13, 2 und auch sonst vorkommenden מכמש identisch und in der Parallelstelle Neh. 11, 31 auch so geschrieben.

31. Ueber עילם אחר = Neu-Elam sieh zu Ex. 20, 3. Weil das Adjektiv ein wesentlicher Bestandteil des Eigennamens ist, hat es den Artikel nicht.

40. Hier ist der Text Neh. 7, 43 verschieden, aber nicht besser. Mir scheint, dass man לְבֵית statt לבני zu lesen hat; vgl. V. 36.

42. בני an der Spitze des Verses, das in der Parallelstelle fehlt, ist zu streichen. In Verbindung mit השערים ist der genannte Ausdruck auch widersinnig; vgl. den Anfang von V. 36, 41 und 43.

45. בני עקוב fehlt Neh. 7, 48 und ist auch hier zu streichen. Die so Bezeichneten sind schon V. 42 genannt worden und können daher hier nicht noch einmal erwähnt werden.

46. בני חגב ist nach Neh. 7, 48 als Glosse zu dem vorherg. בני חגבה zu tilgen.

55. Ueber עבדי שלמה sieh 1 K. 5, 29 und 9, 20f. Jene nichtisraelitischen Fronarbeiter, die zur Zeit Salomos in den Steinbrüchen beschäftigt wurden, um das Material für den Tempelbau zu schaffen, blieben auch später Tempelsklaven, welche die gröbste auswärtige Arbeit für das Heiligtum verrichteten; sieh zu 7, 24. Sie waren niederere Sklaven als die Nethinim, weshalb sie hier nach jenen genannt werden.

59. להגיד ist hier dem Zusammenhang nach im Sinne von „dartun", „dokumentarisch beweisen" zu verstehen. Nur um eine Schattierung verschieden ist in der talmudischen Literatur der häufige Gebrauch von מַגִּיד mit Bezug auf eine Schriftstelle, die dies oder jenes besagt oder zeigt. In זרעם ist das Suff. objektivisch zu fassen und der Ausdruck = ihre Abstammung, eigentlich die Saat auf sie. Ueber die Ausdrucksweise sieh K. zu Ps. 90, 5. Dieser Gebrauch von זרע ist wohl zu merken.

62. כתבם המתיחשים ist = כְּתָב המתיחשים אשר להם. Der Ausdruck ist jedoch sehr ungeschickt.

Was an dieser Stelle über die Priester zweifelhafter Herkunft berichtet ist, wirft indirekt ein Licht auf die Parabel vom barmherzigen Samariter, Luk. 10, 30—37, denn daraus erklärt es sich, dass dort der Samariter dem Priester und dem Leviten entgegengesetzt ist.*) Hier ist zwar von Leviten nicht die Rede, aber es

*) Das Vorkommen des Priesters und des Leviten in jener Parabel wird gemeinhin dadurch erklärt, dass diese auf der Fahrstrasse in der Nähe von Jericho, dem Wohnsitz der Priester und der Leviten, am wahrscheinlichsten waren. Dabei vergisst man jedoch, dass in einer Parabel die Personen, eine grössere Rolle spielen als die Szene. Danach ist aber dort Jericho als Schauplatz gewählt, weil der Priester und der Levite für die Moral der Parabel nötig sind, nicht umgekehrt. Die Rolle dieser beiden Charaktere wird klar, wenn man erwägt, dass jene Parabel vorgetragen wird zur Antwort auf die Frage: wer ist mein Nächster? Luk. 19, 29. Diese Frage, von einem damaligen Juden gestellt, kann dem Zusammenhang nach nur diesen Sinn haben: muss derjenige, den ich mit Bezug auf die Nächstenliebe als meinen Nächsten ansehen soll, ein Jude sein wie ich oder nicht, das heisst, muss er jüdischen Geblüts sein? Die Antwort hierauf gibt die Parabel, die stillschweigend voraussetzt, dass der von den Räubern überfallene und zerschlagene Mann ein Jude ist. Dieser Jude liegt nun auf der offenen Strasse, nackt und mehr tod als lebend. Ein Priester zieht an ihm vorüber und ein Levite, ohne jedoch für ihn etwas zu tun. Wenn irgend jemand unzweifelhaft rein jüdischen Geblüts ist, so sind es diese beiden, der Priester und der Levite, denn diese haben ihre priesterliche Abkunft schwarz

lässt sich mit Sicherheit annehmen, dass Leviten dasselbe widerfahren wäre wie den Priestern, wenn sie ihre reine Abkunft nicht hätten nachweisen können.

63. מקדש הקדשים will man neuerdings in מן הקדשים ändern, doch ist nur die Recepta allein richtig. Weil die Betreffenden eine Tradition hatten, dass sie priesterlicher Herkunft waren, wurde ihnen nur das Essen vom Fleische von Opfern höchsten Grades verboten, anderes Opferfleisch aber gestattet. Diese Beschränkung schloss aber die Betreffenden von jeder priesterlichen Funktion aus; denn sie wurden somit in dieselbe Kategorie gestellt, wie weibliche Nachkommen der Priester; sieh Lev. 6, 10f. 22. 7, 6. Der zweite Halbvers erklärt sich daraus, dass das genannte Orakel zur Zeit ausser Gebrauch gekommen war und man über dessen Wiedereinführung nur vage Hoffnungen hegte. Die Entscheidung des Zweifels wurde daher dem künftigen Orakel überlassen, ähnlich wie die Mischna die Entscheidung zweifelhafter Rechtsfälle bis auf das Kommen des Propheten Elia verschiebt; vgl. z. B. Baba mezia 1, 8.

64. Bei ארבע ist der Sing. von רבוא unkorrekt, denn korrekter Weise steht das Gezählte bei den Zahlen von drei bis zehn incl. im Plural.

65. אלה ist gegen die Accente zum Folgenden zu ziehen, und להם geht offenbar auf כל הקהל im vorherg. Verse; denn dass die Knechte und Mägde Sänger und Sängerinnen hatten, ist nicht denkbar.

66. Zu Jos. 11, 6 haben wir den Leser auf die Aversion aufmerksam gemacht, die das israelitische Volk in der ältern Zeit vor dem Pferde hatte. Diese Aversion zeigt sich noch hier in der geringen Anzahl der Pferde, welche die heimkehrenden Exulanten

---

auf weiss, oder sie würden, wie ihre zur Zeit Esras in solchem Falle sich findenden Brüder, die Funktionen ihres Amtes nicht verrichten dürfen, und wenn ihre priesterliche Abkunft unzweifelhaft ist, sind sie auch rein jüdischen Geblüts. Doch diese unzweifelhaften Juden handeln nicht an dem Verunglückten wie es Volksgenossen geziemt. Ein Samariter, kaum ein Halbjude, der nimmt sich seiner an und tut für ihn alles, was nötig ist. Wen von diesen dreien muss nun der verunglückte Jude lieben wie sich selbst? Hinzugefügt sei noch, dass die erwähnte Parabel in die Uebergangsperiode in der Karriere Jesu fällt. Denn Jesu beginnt als Messias der Juden und endet als Heiland der Welt, der heidnischen Welt. Dazwischen hat man sich eine Uebergangsperiode zu denken, und in diese fällt die genannte Parabel, weshalb der Held derselben ein Samariter ist, der mit einem Fusse im Judentum und mit dem andern im Heidentum steht.

besassen. Denn von teuern Streitrossen kann hier die Rede nicht sein. Es waren dies lauter Lastpferde, und ein Lastpferd ist höchstens dreimal so viel wert wie ein Esel, während hier nach der Angabe V. 67 b auf ein Pferd etwa neun Esel kommen. In Nehemia sind die Pferde ganz weggelassen, was nur in der erwähnten Aversion seinen Grund haben kann.

67. Statt חמרים hat man, dem vorherg. גמליהם entsprechend, חמריהם zu lesen; vgl. auch V. 66 סוסיהם und פרדיהם.

70. Für das sinnwidrige ומן העם ist höchst wahrscheinlich בְּעָרֵיהֶם zu lesen. Danach hätten auch die Sänger, die Pförtner und die Nethinim besondere Wohnstädte gehabt.

III.

1. Statt בערים steht Neh. 7, 73 בעריהם, das mehrere Handschriften auch hier bieten und sämtliche Versionen zum Ausdruck bringen, doch ist ersteres nicht falsch, denn, dem בירושלים gegenübergestellt, kann בערים sehr gut heissen: in den andern Städten, eigentlich in den Städten, die nicht Jerusalem sind; vgl. zu Ri. 20, 14. Dagegen hat man im zweiten Halbvers vor העם nach der Parallelstelle כל einzuschalten. Das folgende כאיש אחד fordert diese Einschaltung.

3. Der Satz כי באימה עליהם מעמי הארצות, worin באימה wahrscheinlich aus בָּאִים verderbt ist, ist aus anderem Zusammenhang hierher verschlagen.

4. Statt כְּמִשְׁפָּט hat man entweder, dem vorherg. כַּכָּתוּב entsprechend, כַּמִּשְׁפָּט zu vokalisieren oder nach vielen Handschriften כְּמִשְׁפָּטָם. Ersteres Verfahren verdient den Vorzug.

8. Für החלו findet sich kein Objekt, dieses Verbum kann jedoch nur bei sachlichem Subjekt intransitiv und ohne jedes Komplement gebraucht werden, nicht aber bei persönlichem Subjekte, und ויעמידו als Komplement dazu anzusehen ist syntaktisch nicht gestattet. Darum scheint mir, dass man החלו in נִקְהֲלוּ zu ändern hat.

9. Für יהודה ist mit andern nach 2, 4 הוֹדְוְיָה und nach vielen Handschriften עֹשֵׂי statt עשה zu lesen. Aber auch כאחד hat man in וְאֶחָיו zu emendieren.

10. Das Anfangswort ist in וַיְיַסְּדוּ und ויעמידו in וַיַּעַמְדוּ zu ändern, was auch andere schon eingesehen haben.

11. Ueber ענה in der Bedeutung „singen“ sieh zu Ex. 15, 21. Danach ist die Konjunktion von ובהודת zu streichen und der Sinn

des Satzes der: und sie machten in ihrem Lobgesang den Vers הודו ליהוה וגו׳ zum Refrain.

12. Für הזקנים bietet eine beträchtliche Anzahl Handschriften והזקנים, doch ist nur die Recepta richtig. Die zur Zeit noch lebenden Männer, die den ersten Tempel gesehen hatten, mussten jetzt schon alt sein. Für ביסדו ist nach Hag. 2, 3 בִּכְבוֹדוֹ zu lesen und dies auf הבית הראשון zu beziehen. Ferner hat man זה in גָבְהָה zu ändern und hinter בעיניהם noch והם einzuschalten, das wegen des Vorherg. irrtümlich weggefallen ist. הבית endlich, dem הבית הראשון gegenübergestellt, bezeichnet den Tempel, zu dem der Grundstein eben gelegt wurde. Den alten Leuten, die den ersten Tempel in seiner Pracht gesehen hatten, schien der jetzige ärmlich werden zu wollen, und deshalb weinten sie. „Dieses Haus“ kann זה הבית nicht heissen. Buhl, der diesen Ausdruck so fasst, führt s. v. זה Ex. 32, 1 זה משה und Jos. 9, 12 זה לחמנו als Belege an, aber er hat jene Stellen nicht verstanden, wie dort gezeigt wurde. Andere, die hier mit dem massoretischen Text fertig werden zu können glauben, fassen בעיניהם im Sinne von „vor ihren Augen“, welchen Sinn aber der Ausdruck, wie schon wiederholentlich bemerkt, nie und nimmer haben kann. Dafür müsste es לעיניהם heissen.

13. Hier ist der Text, wie er uns vorliegt, undeutbar. Man streiche das erste העם und emendiere מכירים קול in מכיר מקול. Nachdem aus diesem durch falsche Wortabteilung jenes wurde, erschien es nötig, העם als Subjekt des Partizips einzuschalten. Das Partizip Sing. wird aber auch sonst sehr oft so mit אין verbunden. קול תרועה ist = laute Stimme — vgl. K. zu Ps. 150, 5 — und diesem gegenübergestellt, bezeichnet darauf blosses קול eine nicht laute oder minder laute Stimme. Demgemäss ist V. a = und wegen des lauten Freudenjubels war es unmöglich, das minder laute Weinen des Volkes zu vernehmen. Nur dazu passt der zweite Halbvers als Begründung.

IV.

3. Ueber שאר sieh zu Gen. 7, 23. Hier aber, wie in den spätern Schriften überhaupt, ist dieses Nomen unter dem Einfluss des Aramäischen unkorrekterweise für יֶתֶר gebraucht. Die Konjunktion in ולנו entspricht dem واو المصاحبة der Araber. Danach ist der Satz = es geht nicht, dass ihr mit uns baut. Eigentümlich und meines Wissens einzig im ganzen A. T. ist hier der Gebrauch

von יחד im Sinne des arab. وحد, sodass אנחנו יחד so viel ist wie نحن وحدنا wir allein.

4. הרפה ידי פ׳ heisst einen entmutigen, Gegensatz חזק ידי פ׳ ermutigen. לבנות statt מבנות ist in dieser Verbindung aram. Konstruktion; vgl. V. 22 זהירין למעבד.

7. על steht hier wie öfter für אֶל, und כתוב ארמית וגו׳ ist für uns = war nach Schrift und Sprache aramäisch. Von einer Uebersetzung des Originals ist nicht die Rede.

8. כנמא ist nach Nöld. zusammengezogen aus כֵּן und מָא. Dagegen spricht jedoch der Umstand, dass der Ausdruck sich sowohl auf das Vorhergehende als auf das Folgende beziehen kann; vgl. 6, 13, was bei dieser Fassung unerklärlich wäre, weil כן im Bibl.-aram. ohne Ausnahme auf das Folgende hinweist; vgl. Dan. 2, 24. 25. 4, 11. 6, 7. 7, 5. 23. Esra 6, 2. Mir scheint, dass der fragliche Ausdruck verkürzt ist aus כְּמָא די נאמר = wie wir angeben werden oder soeben angegeben haben. Auch im Talm.-aram. ist נְמָא — dort נימא geschrieben — eine sehr häufige Zusammenziehung und Verkürzung von נֵאמַר.

9. אדין ist zu streichen und statt דיניא mit Hoffm. דַּיָּנַיָּא zu vokalisieren und dies als Amtstitel zu fassen, etwa Gerichtsvollzieher. In אפרסתכיא steckt der Plural von אֲפַרְכָם = ἔπαρχος. אפרסיא ist eine und ארכויא eine zweite verderbte Korrektur des ersteren. Die darauf folgenden nomina gentil. sind alle Adjektiva und beziehen sich auf die Gerichtsvollzieher und Eparchen. Der ganze zweite Halbvers aber ist Apposition zu כנותהון und beschreibt die Kollegen als babylonische usw. Gerichtsvollzieher und Eparchen.

10. ושאר אמיא וגו׳ ist Fortsetzung der Beschreibung der im Vorherg. genannten Beamten und heisst: und solche Beamten der andern Nationen. Für בקריה ist mit andern בְּקִרְיָתָה zu lesen, und das folgende ושאר ist so viel wie ובקריתה די שאר. Das Schlusswort endlich ist zu streichen. Dasselbe ist hier wegen עבר נהרא, das sich auch V. 11 findet, aus dort eingedrungen; sieh die folgende Bemerkung.

11. פרשגן ist dasselbe wie פתשגן; sieh zu Esther 3, 14. Der ganze erste Halbvers ist parenthetisch oder unecht. Letzteres ist wahrscheinlicher. Das Schlusswort aber ist zum folgenden Verse zu ziehen. Dessen jetzige Stellung beruht auf Verkennung seiner Bedeutung. Gewöhnlich fasst man וכענת im Sinne von „und so weiter“, welchen Sinn aber der Ausdruck durch keine erdenkliche Wendung seines Grundbegriffs erhalten kann. Denn כענת hängt

sichtlich mit כען zusammen, und dieses ist ein Adverb der Zeit; sieh die folg. Bemerkung.

12. וכענת, hierher gezogen, trennt, ungefähr wie das arab. أمّا بعد, den eigentlichen Brief von dem einleitenden Gruss. Dass der Gruss hier ganz weggelassen ist, verschlägt nicht viel; sieh zu 2 K. 5, 6. Der Begriff „und so weiter" wird in diesem aramäischen Dialekte anders ausgedrückt; sieh zu 5, 7 und 7, 12. Für מָרָדְתָּא ist wahrscheinlich מָרָדְתָּא, st. emphat. des Part. fem., zu sprechen. Die Recepta ist wie von מְרָד, d. i. marrad, doch glaube ich, dass in diesem Dialekt ebenso wenig wie im Hebräischen ein Femininum von dem Subst. nach der Form von קַטָּל gebildet wurde. יחיטו ist korrupt. Die Erwägung, dass dem Ausdruck ואשיא יחיטו weder im folgenden Verse noch in V. 16 irgend etwas entspricht, legt die Vermutung nahe, dass der fragliche Ausdruck eine verderbte Variante zu ושוריא שכללו ist.

13. Ob אפתם richtig überliefert ist, ist ebenso zweifelhaft wie seine Bedeutung. תהנזק aber ist sicherlich falsch vokalisiert. Denn Haph. von נזק ist transitiv — vgl. V. 15 und 22 — während hier nur von Schaden leiden an etwas die Rede sein kann. Das fragliche Verbum ist daher תִּהַנְזֵק zu sprechen und אפתם מלכים als Acc. der näheren Beziehung zu fassen.

15. Das Subjekt zu יבקר ist unbestimmt und = man; vgl. V. 19 ובקרו. Für מרדא ist מָרָדָא zu sprechen und darüber zu V. 12 zu vergleichen.

17. Statt וכעת ist וּכְעֶנֶת zu lesen, dies zum folgenden Verse zu ziehen und zu V. 12 zu vergleichen.

V.

1. נביאה ist neben dem auf die beiden Genannten folgenden נביאיא unmöglich und darum zu streichen. Letzteres Wort wird aber besser נְבִיאַיָּא gesprochen. Das Schlusswort ist mir sehr verdächtig Mir will scheinen, dass der Verfasser, wenn er ein derartiges Komplement hätte gebrauchen wollen, mindestens די עליהון, statt der blossen Präposition geschrieben haben würde. Auch ist dieses Komplement, wenn man das Suff. auf die beiden Propheten bezieht, überhaupt nichtssagend, und bezieht man dasselbe auf יהודיא, so vermisst man nicht nur די, sondern auch hinter diesem מִתְקְרֵי = hebr. נִקְרָא.

3. Das Dag. in לבנא ist für Dag. forte als Ersatz für das weggelassene formative Mem gemeint, als stünde das Wort für למבנא,

doch ist eine solche Zusammenziehung unstatthaft, und man hat letzteres herzustellen. Die Bedeutung von אשרנא ist unsicher und der Ausdruck vielleicht nicht richtig überliefert.

4. Statt אמרנא ist mit den meisten Neuern nach LXX אֲמַרוּ zu lesen. Die Korruption ist unter dem Banne von V. 9 entstanden. Ueber מַן statt des zu erwartenden מָא in Verbindung mit שמהת גבריא vgl. Ri. 13, 17 מי שמך. Zur nachdrucksvollen Stellung des attributiven דנה vgl. Dan. 2, 44 אלין מלכותא. Im Hebräischen ist so etwas nicht gestattet; sieh zu 2 Sam. 24, 17

5. Für ועין ist וְעֵינֵי zu lesen und besonders Ps. 34, 16 zu vergleichen. Jod ist wie öfter wegen der Aehnlichkeit mit dem obern rechten Teil des Aleph irrtümlich weggefallen. יהך ist Imperf. von הלך. Bei dieser Bildung fällt ל als zweiter Radikal weg wie bei סלק, nur ist der Ersatz dafür dort Dag. forte im ersten Radikal, hier aber die Verlängerung des Vokals.

6. אפרסכיא ist offenbar = אפרכסיא; sieh zu V. 9. Die Transposition ist wie in der Mischna אספניא = ὀψωνία; vgl. Synhedrin 2, 4.

7. Sprich כְּלָא mit Dag. lene, denn der Ausdruck ist nicht mit dem vorherg. Nomen zu verbinden, sondern ist so viel wie das spätere וכו׳, das heisst וְכֻלֵּהּ = und so weiter. Ueber die asyndetische Anreihung dieses Ausdrucks vgl. das arab. الى اخره. Als Apposition zu שלמא müsste der Ausdruck mit rückweisendem Suff. כֻלֵּהּ lauten Danach ist hier ein Teil des Grusses an den König weggelassen.

8. Ueber אלהא רבא sieh zu Jos. 1, 4 und besonders die Fussnote zu Jer. 32, 18.

9. Statt למבניה ist mit andern לְמִבְנְיַהּ zu sprechen. Die Konstruktion ist danach allerdings sehr harsch.

11. Ueber den Dienst, den das Pronomen המו hier tut sieh die Ausführung zu Jes. 43, 25.

12. Für ועמה gibt es eine Lesart וְעַמָּהּ, doch verdient die Recepta, die st. emphat. ist, den Vorzug.

14. לששבצר שמה, wenn richtig überliefert — denn in LXX weicht der Text hier wesentlich ab — ist so viel wie: dem, der den Namen Sesbazar führt. Der Ausdruck scheint anzudeuten, dass der Betreffende nur bei der persischen Regierung unter dem angegebenen Namen bekannt war, während er bei seinen Volksgenossen einen andern Namen hatte, der sein eigentlicher und ursprünglicher war; sieh zu 1, 8.

15. אלה emendiert die Massora in אֵל, doch ist keines der beiden richtig, denn weder das eine noch das andere gehört diesem

Dialekte an*). Das Richtige ist הָא לָךְ, im Talm. zusammengezogen in הֵילָךְ. Dies heisst: da hast du; vgl. Gen. 47, 23. Das Kethib entstand hauptsächlich dadurch, dass vom ersten der beiden Wörtchen He durch Haplographie verloren ging, worauf man לך א nach falscher Vermutung in אלה änderte. אֲחַת als Aph. von נחת ist unmöglich. Es gibt hier eine Lesart אַחַת, und die ist richtig. בהיכלא heisst nicht in dem Tempel, wie der Ausdruck gemeinhin wiedergegeben wird — denn der Tempel wird gleich darauf durch בית אלהא bezeichnet und ist ja zur Zeit noch nicht wiedererbaut, weshalb man dort Gold- und Silbersachen nicht deponieren konnte — sondern ist so viel wie in dem Palaste, das heisst in der Statthalterei. Auch על אתרה wird fälschlich im Sinne von „an seiner Stätte“ verstanden, denn, ob der Tempel an seiner früheren oder an einer andern Stelle in Jerusalem erbaut wurde, war nicht Sache des Königs; andererseits konnte vorausgesetzt werden, dass die Juden für ihr Heiligtum dessen frühere Lage wählen werden, weshalb man hier darüber nichts erwarten kann. Tatsächlich bezieht sich אתרה gar nicht auf בית אלהא, sondern das Suff. ist erstarrt und bedeutungslos wie in יַחְדָּו, und על אתרה heisst wie das talmudische לְאַלְתַּר bei dem das erstarrte Suff. weggelassen ist, auf der Stelle, ohne Verzug; sieh zu 2 Sam. 2, 23. Für לאלתר kommt im Talmud auch עַל אֲתַר vor, so z. B. Jeruschalmi Jebamoth Ende des Traktats und Berachoth Kap. 2, Hal. 1. Dass der Tempelbau nicht verzögert werde, daran mochte dem den Exulanten wohlwollenden Cyrus wohl gelegen sein, weshalb er diesbezüglichen Befehl gab.

17. די בבבל ist wahrscheinlich eine Glosse. Der Ausdruck ist nach תמה als Textwort kaum denkbar. Subjekt zu איתי ist der darauf folgende mit די eingeleitete Satz. Für uns ist הן איתי די = ob dem so ist, dass.

VI.

1. ספריא und גנזיא setzt Wellhausen um, aber mit Unrecht. בבית ספריא די גנזיא ist = in der Schriftenabteilung des Depositoriums, das heisst, im königlichen Archiv. מהחתין תמה בבבל ist zu streichen. Der Zusatz beruht auf Missverständnis des Vohergehenden. Die zu tilgenden Worte können schon deshalb nicht ursprünglich sein, weil das gesuchte Dokument nach V. 2 nicht in Babylon, sondern in Ekbatana, der Hauptstadt Mediens, gefunden wurde.

*) Der spätere Einschub Jer. 10, 11, an sich ohne Beweiskraft, gehört offenbar einem andern aramäischen Dialekt an.

2. דכרונה fassen die Erklärer als eine Art Ueberschrift, zu der folgenden Aufzeichnung, was aber nicht richtig ist. Der Ausdruck ist Prädikatsnomen oder Produktacc., sodass der Satz heisst: und also war darin als Memorandum verzeichnet. Auch die Massora verstand den Satz so, sonst würde sie mit דכרונה den folgenden Vers begonnen haben.

3. ואשוהי ist in der massoretischen Aussprache hier völlig ausgeschlossen, denn etwas die Grundlagen des Tempels Betreffendes würde unmittelbar hinter ביתא יתבנא kommen statt davon getrennt zu sein, auch würde das Verbum darin ebenfalls im Imperf. stehen. Zu אשוהי passt סבל überhaupt nicht; יהב wäre in Verbindung mit diesem Nomen das richtige Verbum; vgl. 5, 16. Statt ואשוהי מסובלין ist zu lesen וְאֶשּׁוֹהִי מְהֵיבְלִין, mit Suff. am Nomen, das auf אלהא geht*). Dann ist der Satz = und wo sie ihm seine Feueropfer darbringen sollen. Die darauf folgende Bestimmung über die Dimensionen und die Bauart des Tempels erklärt sich daraus, dass der König nach V. 4 die Kosten des Baues tragen will.

5. ויהך, wofür sich kein Subjekt findet, ist in וִיהֱוֹן zu ändern. Der Satz ist danach = und sie — die genannten Geräte — sollen sein für den Tempel. Die Recepta ist schon deshalb nicht richtig, weil der Tempel zur Zeit dieses Edikts noch nicht existierte, und folglich nichts dahin kommen konnte. Diese Schwierigkeit sah ein alter Schriftgelehrter ein und suchte sie zu beseitigen, indem er לאתרֵה als Glosse hinzufügte und somit dem להיכלא die Bedeutung gab „nach der Stätte, an der der Tempel einst gestanden, und die er wieder einnehmen soll.“ Diese Glosse ist natürlich zu streichen; aber auch der Schlusssatz muss aus einem nach dem oben Gesagten einleuchtenden Grunde mitgestrichen werden.

6. תתני und שתר בוזני stehen im Vokativ, daher das Suff. der dritten Person bei כנותהון, denn, wie schon früher öfters bemerkt, gilt der Vokativ in einer semitischen Sprache hinsichtlich eines unmittelbar darauf bezüglichen Suff. als dritte Person. Für רַחִיקִין gibt es eine Lesart רְחִיקִין, doch ist ersteres besser.

7. שבקו heisst nicht „überlasset“ (Siegfried), sondern einfach lasset. Gemeint ist, dass die Betreffenden den Tempelbau gestatten sollen. Die Präposition von ולשבי ist zu streichen und über על אתרה zu 5, 15 zu vergleichen.

*) Das Substantiv ist bereits in dem 1900 erschienenen zweiten Bande meines hebräischen Werkes so emendiert.

8. Die Präposition in לטא gibt die nähere Beziehung von טעם an, und was auf אלך folgt, ist Epexegese zu מא די תעבדון וגו׳. Statt ומא חשחן :לבטלא ist zu lesen: לבטלא מא חשחין. Sonach erhält man für den Schlusssatz den Sinn: sodass man es an nichts fehlen lasse, das sie nötig haben mögen. Eigentlich bedeutet Pael von בטל hier abschaffen, daher von etwas Nötigem sagen, dass es unnötig sei. Hierdurch gewinnt so wohl dieser als der folgende Vers.

9. Für כהניא gibt es eine Lesart כָּהֲנֵיא, die den Vorzug verdient. Denn כָּהֵן ist Partizip akt. wie das hebräische כֹּהֵן, weshalb der Vokal des ersten Radikals unveränderlich sein muss.

11. כל אנש די ist emphatischer als מַן די. זְקִיף, das Partizip pass. ist, bezieht sich auf אנש. Darüber, dass der Betreffende für seine Pfählung aus dem eigenen Hause einen Balken hergeben muss, ist die Schlussbemerkung zu 1 Sam. 17, 51 zu vergleichen.

12. Statt להשניה ist entschieden לְהַתְנָיָה zu lesen, und להתניה לחבלה heisst, um zum zweiten Male zu zerstören; vgl. תְּנָיָן und תִּנְיָנוּת. Die Recepta verstehen die Erklärer von der Nichtachtung des Edikts, allein dies passt hier nicht. Denn wenn der betreffende König und das betreffende Volk, von denen hier bedingungsweise gesprochen wird, dem Darius nicht unterworfen sind, kann ihnen dieser nicht befehlen, und stehen sie unter der persischen Oberherrschaft, dann braucht Darius nicht deren Bestrafung Gott zu überlassen. Bei unserer Fassung dagegen denkt Darius hier an irgendeinen König und irgendein Volk in der fernen Zukunft, und darum überlässt er Gott deren Bestrafung, weil die Zerstörung zu einer Zeit stattfinden kann, wo er selber nicht mehr am Leben ist.

14. Streiche נביאה, dann schalte hinter עדוא nach LXX נְבִיאָא ein und vgl. zu 5, 1. Die Worte וארתחששתא מלך פרס können nicht ursprünglich sein.

15. Das Anfangswort ist mit andern in וְשֵׁיצִיו zu ändern. Ueber די היא שנת וגו׳ vgl. 7, 7 b.

17. Stiere, Widder, Lämmer und Ziegenböcke sind dieselben vier Tiergattungen, die Hiskia nach 2 Chr. 29, 21 bei der Reinigung des lange vernachlässigten Tempels darbrachte, welche Reinigung nichts weniger als eine neue Einweihung desselben war. Die hier angegebene Anzahl der Opfertiere ist verhältnismässig sehr gering. Bei der Einweihung des Tempels zur Zeit Salomos sollen nicht weniger als 142000 Tiere geopfert worden sein; vgl. 1 K. 8, 63. Selbst wenn jene Angabe noch so stark übertrieben sein sollte,

immerhin muss die hier genannte Anzahl der Opfertiere äusserst gering erscheinen. Die Zeiten waren eben sehr verschieden.

18. Für כִּכְתַב spricht man ungleich besser כִּכְתָב mit unveränderlichem Kamez.

20. Für הִטָּהֲרוּ gibt es eine Lesart הִטַּהֲרוּ, und diese verdient den Vorzug. Subjekt zu וישחטו, das man von der Bestreitung der Kosten der Passahlämmer zu verstehen hat, ist aus dem vorherg. בני הגולה zu entnehmen. לכל בני הגולה heisst es darauf, nicht bloss לכלם, weil letzteres fälschlich auf die Priester und die Leviten bezogen werden könnte. Am Schlusse ist ולהם offenbar für והלוים verschrieben. Die Gemeinde spendete also den Priestern und den Leviten die Passahlämmer. Andere streichen ולאחיהם הכהנים ולהם, aber eine leichte Emendation eines einzigen Wortes ist immer der Tilgung dreier Wörter vorzuziehen.

21. An sich würde sich אלהם unmittelbar hinter הנבדל besser ausnehmen, aber der Gedanke des zweiten Halbverses forderte für dieses Komplement seine jetzige Stellung.

22. אשור ist hier offenbar Bezeichnung für das persische Reich; sieh zu Jes. 19, 23.

VII.

1. Dieser Seraja war nicht der Vater Esras, sondern dessen Urgrossvater. Danach ist aber der Rest der Genealogie hier nicht ursprünglich. Unser Verfasser wusste den Vater Esras nicht zu nennen — vgl. zu 1 Chr. 5, 40 — und nannte daher nur dessen Urgrossvater, der wegen seines 2 K. 25, 18—21 berichteten traurigen Schicksals ihm wichtig schien. Und da die Genealogie Esras vollständig nicht gegeben werden konnte, blieb sie hier ursprünglich vernünftiger Weise bei seinem Urgrossvater stehen.

3. Zwischen Asarja und Merajoth sind die 1 Chr. 5, 3—37 angegebenen Namen יוחנן, עזריה, אחימעץ, אחיטוב und אמריה ausgelassen. In einer einzigen Handschrift bei Kenn. fehlt hier auch בן עזריה, das erst nachträglich eingeschaltet worden sein muss. Denn nur so erklärt sich der Wegfall der fraglichen Namen, da der Abschreiber oder schon der Redaktor sehr leicht vom ersten zum zweiten אמריה abspringen konnte.

6. Die Beschreibung Esras als ספר מהיר בתורת משה ist viel wichtiger als man zu denken scheint, denn richtig verstanden deutet sie eine bedeutende religiöse Neuerung an. Von alters her handhabten die Priester das Religionsgesetz in Israel sieh Deut. 17, 9. Noch

der Prophet Haggai wendete sich mit einer rituellen Frage an die Priester; vgl. Hagg. 2, 11. Das war solange als die Priester die einzigen Gelehrten des Volkes waren. Zur Zeit Esras aber hatte sich der intellektuelle Status allgemein geändert. Es gab nun im Volke mehr Gebildete und auch Gelehrte. Die Priester aber hatten die Handhabung des Religionsgesetzes, das ihr ausschliessliches Privilegium war, missbraucht; sieh besonders Ez. 22, 26. Zeph. 3, 4 und Mal. 2, 8 f. Darum fand es Esra nötig, den Priestern dieses Privilegium zu entziehen und die Auslegung des Gesetzes zur Sache jedes Gesetzeskundigen zu machen. Und er tat dies in sehr geschickter Weise, ohne den Stolz der Priester zu sehr zu verletzen. Esra war nämlich selber Priester und hätte sehr leicht Hohepriester werden können, aber er tat dies nicht, sondern zog es vor, in seiner Eigenschaft als ספר מהיר בתורת משה an die Spitze des Volkes zu treten. Und somit war der Zweck erreicht, denn von nun an durfte jeder Gesetzeskundige, gleichviel ob Priester oder nicht, über rituelle und religiöse Gesetzesfragen entscheiden*). In כיד יהוה וגו' ist „die Hand JHVHs" so viel wie sein sichtliches Eingreifen in das Schicksal des Menschen. Die Wendung, mit und ohne auf י' bezügliches טובה, findet sich in diesem Sinne nur in den Büchern Esra und Nehemia, sonst nirgends.

8. Statt ויבא drücken die alten Versionen ויבאו aus, doch ist nur die Recepta richtig; vgl. V. 9 בא und das Suff. Sing. von אלהיו. Das Verbum bezieht sich also auf Esra, die Hauptperson in der Karawane.

9. Für das unhebräische יסוד המעלה hat man נִיסָן עָלָה zu lesen und das so entstehende Sätzchen הוא ניסן als Epexegese zu לחדש הראשון zu fassen. Somit fällt die in den Wörterbüchern für מַעֲלָה angegebene Bedeutung „das Hinaufsteigen" weg, und auch die auf dieser angenommenen Bedeutung basierende Vermutung, dass die mit שיר למעלות überschriebenen Psalmen Lieder der Rückkehr aus Babel sind, verliert dadurch alle Wahrscheinlichkeit. Ueber הוא ניסן als Epexegese vgl. Esther 2, 16 הוא טבת. Dem עלה im ersten Halbvers entspricht בא im zweiten, und das Subjekt zu beiden ist Esra; sieh die vorherg. Bemerkung.

10. Hier wird nebensächlich der Grund angegeben, warum Esra sich der Gunst JHVHs erfreute — vgl. V. 9b — hauptsächlich

*) Inwiefern obige Ausführung auf die Mischnastelle Megilla 1, 9 ein Licht wirft, darüber sieh mein hebräisches Werk Mikrâ Ki-Pheschutô zu Jer. 8, 16.

aber der Zweck von Esras Uebersiedlung nach Palästina, das nicht das Land seiner Geburt war. Dieser Zweck war also der, Kenntnis und Beobachtung des Gesetzes JHVHs unter den Juden in Palästina zu fördern. ולעשות ist mit dem Folgenden zu verbinden.

11. ספר דברי מצות יהוה ist so viel wie: Ausleger der Gebote JHVHs, und על hängt von מצות und חקיו ab.

12. גמיר fasste ich schon im zweiten Bande meines hebräischen Werkes, der im Jahre 1900 erschien, als gleichbedeutend mit dem rabbinischen 'וגו, also im Sinne von „und so weiter." Es wird also damit angedeutet, dass der Gruss an Esra und wohl auch manches von seinem Titel hier weggelassen ist. Aus dem Segen des heidnischen Königs machte sich der jüdische Verfasser nichts, und als Titel Esras genügt ihm das hier Gegebene vollkommen. Ueber die asyndetische Anreihung von גמיר sieh zu 5, 7. Das Schlusswort ist zum Folgenden zu ziehen und darüber zu 4, 11 zu vergleichen.

14. Statt יעטוהי, das Partizip Pl. ist, spricht man viel besser יָעֲטוהי; vgl. zu 6, 9. שליח kann in diesem Zusammenhang nur Partizip pass. sein, aber dabei vermisst man das entsprechende persönliche Fürwort der zweiten Person. Ich vermute, dass שְׁלִיחַתְּ zu lesen ist, da Tau wegen der Aehnlichkeit mit dem vorherg. Buchstaben leicht ausfallen konnte. די בידך verstehen die Erklärer absurder Weise wörtlich und denken dabei an das Gesetzbuch, das Esra beim Afbruch nach dem heiligen Lande mitgenommen hatte. Aber wie ist danach derselbe Ausdruck V. 25 zu verstehen? Oder nahm Esra auch die Weisheit seines Gottes im Reisekoffer mit? Bekanntlich ist hebräisch etwas in seiner Hand haben so viel wie es besitzen und darüber verfügen. Dieser Ausdruck beschränkt sich aber im Hebräischen wie auch im Jüd.-aram. nicht auf physischen Besitz, sondern wird auch von intellektuellem Besitz gebraucht; vgl. zu Hi. 21, 16. Danach ist hier די בידך = dessen du Meister bist.

16. Da Esra ausser den im vorherg. Verse erwähnten Gaben des Königs und seiner Räte und den Gaben des Volkes und der Priester, von denen hier die Rede ist, nichts auftreiben konnte, so muss התנדבות עמא וגו' mit dem כסף ודהב des ersten Halbverses identisch sein. Danach aber heisst עִם hier nicht „ausser" oder „abgesehen von", wie man gewöhnlich wiedergibt, sondern bezeichnet התנדבות als Prädikatsnomen, sodass der Sinn des Ganzen ist: wie auch alles Silber und Gold, das du in Gestalt von freiwilligen Gaben des Volkes und der Priester bekommst. Wie עִם zu dieser Bedeutung kommt, erklärt sich sehr leicht. Sie entsteht, wie bei

dem deutschen „als“ und dem englischen „as“, welche beide ebenfalls das Prädikatsnomen bezeichnen, aus dem Gebrauch der Partikel zur Bezeichnung der Gleichartigkeit des zuvor Genannten mit dem, was darauf folgt; vgl. die häufigen Wendungen נחשב עם, נמשל עם und besonders Ps. 106, 6 חטאנו עם אבותינו. Ueber die Konstruktion von עמא וכהניא מתנדבין, worin die beiden Substantiva im st. emphat. und im Genitiv stehen, während das Partizip im Acc. ist, sieh zu Gen. 3, 8.

19. השלם heisst einfach liefere ab. Der Nebenbegriff des Vollständigen liegt nicht im Verbum. Man missverstehe mich aber nicht. Ich meine quantitative Vollständigkeit, die ist durch unser Verbum neben dem Grundbegriff nicht ausgedrückt, wohl aber Vollkommenheit der Art und Weise der Handlung; daher heisst hebräisch השלים לפ׳, worin das Verbum nach dem zu Gen. 38, 14 erörterten Sprachgesetz reflexiven Sinn hat, sich einem ganz hingeben, sich ihm auf Gnade und Ungnade ergeben; vgl. arab. سلم IV. Demgemäss geht der königliche Befehl hier dahin, dass die Geräte ausschliesslich im Dienste des Tempels und nicht etwa leihweise für andere Zwecke gebraucht werden. Eine Ermahnung, die betreffenden Geräte vollzählig abzuliefern würde einen Zweifel an der Ehrlichkeit Esras voraussetzen, und ein solcher konnte im König nicht aufsteigen.

20. Ueber das Verbum in די יפל לך lässt sich Ruth 3, 18 vergleichen, wo das hebräische נָפַל ungefähr in demselben Sinne gebraucht ist.

22. Ob hier eine einmalige oder eine periodisch zu wiederholende Spende gemeint ist, geht aus dem Wortlaut nicht hervor. Letzteres ist das wahrscheinlichere, und für die Zeit, nach welcher die Spende erneuert werden soll, ist wohl ein Jahr gemeint.

24. Unter פלחי בית אלהא sind die Tempelknechte zu verstehen, die oben 2, 55 בני עבדי שלמה genannt sind.

25. In חכמת אלהך steht das Bestimmungswort im Gen. objekt. Mit andern Worten, der Gesamtausdruck heisst nicht etwa „die Weisheit, die dir dein Gott verliehen hat“, sondern ist so viel wie: deine Gottesgelahrtheit. Das Suff. aber gehört nur zum nomen rectum, und durch dasselbe wird die Gottesgelahrtheit als eine jüdische bezeichnet. Wenn das Suff. zum Gesamtausdruck gehörte, würde das darauf folgende די בידך, das den Besitz der genannten Gottesgelahrtheit ausdrückt — vgl. zu V. 14 — vollends überflüssig sein. שפטין ודינין ist keineswegs eine Tautologie. Die שפטין sind die Richter, die דינין aber die Gerichtsvollstrecker; vgl. V. 26.

Danach ist די להון דָּיְנִין = die Recht schaffen sollen. לכל ידעי וגו׳ ist Restriktion von שפטין ודינין; die Richter und Gerichtsvollstrecker sollen aus solchen Männern bestehen, die des göttlichen Gesetzes kundig sind. תהודעון bezieht sich auf Esra und die gelehrten Richter, die er einsetzen wird. Die sollen minder kundigen Kollegen Information erteilen.

26. Die hier aufgezählten Straftaxen folgen aufeinander in absteigender Ordnung, wobei Geldbusse seltsamer Weise die Einkerkerung übersteigt. Die einzige Erklärung dafür ist die unter dem Volke herrschende Armut.

28. Sehr ungeschickt kommt hier auf einmal die Rede Esras in der ersten Person, während bisher von ihm in der dritten Person gesprochen wurde. Dass Esra hier spricht, geht aus dem zweiten Halbvers deutlich hervor.

VIII.

1. והתיחשם heisst: und die vermöge ihrer Abstammung zu ihnen — den Familienhäuptern — Gehörigen; vgl. V. 3 התיחש. Ueber den konkreten Gebrauch des Inf. lässt sich 7, 16 התנדבות vergleichen.

3. Der Ausdruck מבני שכניה ist zu streichen und zu V. 5 zu vergleichen. Wenn hier zwei Familienhäupter genannt wären, müsste es darauf ועמהם statt ועמו heissen.

5. Unmittelbar hinter שכניה ist der Name des Familienhauptes ausgefallen. Ein alter Leser, dem dies auffiel, deutete es dadurch an, dass er מבני שכניה an den Rand schrieb, woher der Ausdruck an die Spitze von V. 3 geriet.

10. Auch hier ist vor בן יוסיפיה der Name des Familienhauptes selbst ausgefallen. Dass hier und V. 5 nur der Namen des Vaters angegeben wäre, ist nicht anzunehmen.

13. Streiche das wegen seiner Indetermination ungrammatische אחרנים, das durch Dittographie aus dem Vorhergehenden entstanden ist. Auch ואלה שמותם ist vielleicht nicht ursprünglich.

14. Hier ist עותי וזכור offenbar für einen einzigen Namen verschrieben oder verlesen.

15. הבא pflegt man nach LXX zu übersetzen „der fliesst“, allein das Fliessen eines Stromes wird sonst nicht durch בוא, sondern durch הלך ausgedrückt; vgl. Gen. 2, 14 und Ps. 104, 10. Ibn Esra versteht das Verbum vom Entspringen des Flusses, aber auch dafür ist בוא unhebräisch, denn das heisst יצא; vgl. Gen. 2, 10 und Ez. 47, 1.

Ausserdem wäre אהוה nach den beiden genannten Fassungen des fraglichen Ausdrucks nicht der Fluss selbst, sondern Name der Gegend an demselben, was aber zu נהר אהוה in V. 21 und 31 nicht stimmt. Tatsächlich ist אהוה der eigentliche Name des Flusses, der aber vulgär und vielleicht nur von den jüdischen Exulanten, die sich denselben mundgerecht gemacht, הַבָּא gesprochen wurde. Ich sage הַבָּא, denn הַבָּא kann aus אהוה nicht entstehen. Der Verfasser nennt daher den Fluss zuerst bei seinem eigentlichen Namen und fügt darauf aufklärend dessen Entstellung im Munde seiner Landsleute oder des Volkes überhaupt hinzu.

16. Die ראשים, deren Würde erblich war, waren nicht immer talentiert, daher die Beifügung von מבינים.

17. Statt אָחִיו ist mit allen Neuern nach LXX וְאָחָיו zu lesen. Was הנתינים, wie die Massora liest, anbelangt, so ist dies unmöglich richtig, denn die Nethinim kamen, wie schon früher bemerkt, an Rang nach den Leviten, und deshalb kann Esra jenen die Auswahl dieser nicht überlassen haben. Das fragliche Wort ist entweder zu streichen oder man hat das Kethib vorzuziehen. הנתונים hiesse die stationiert waren oder nach dem Sprachgebrauch der Mischna schlechtweg die sich befanden.

20. Den zweiten Halbvers verstehen die Erklärer von der Aufzeichnung der Namen, was aber nicht richtig ist, denn die Wendung נקבו בשמות kommt sonst in Verbindungen vor, wo an so etwas nicht zu denken ist, so z. B. 2 Chr. 28, 15. In Wirklichkeit ist V. b = lauter tüchtige Männer, wörtlich solche, die man besonders namhaft macht, das heisst, die, wenn von ihnen zusammen mit andern die Rede ist, besonders hervorgehoben werden. Ein Beispiel solcher Hervorhebung findet sich V. 24 und ein anderes 2 Sam. 2, 30 b.

22. Statt ועזו ואפו ist וְעֻזּוֹ אַפּוֹ zu lesen und darüber Ps. 90, 11 zu vergleichen.

25. Ueber den Artikel beim Verbum (ההרימו) und die Beschränkungen von dessen Gebrauch sieh zu Gen. 21, 3.

26. מאה ist nicht mit dem folgenden Worte zu verbinden, wie die Erklärer tun, denn danach müsste ל bei letzterem stehen, statt bei ersterem. Das Zahlwort gehört zu כלי כסף; vgl. V. 27 עשרים. Für לככרים aber hat man לְכִכָּרַיִם zu sprechen. Danach ist hier die Rede von fünfzig silbernen Geräten, die zusammen zwei Talente wogen.

27. מצהב ist wohl, wie Siegfried vermutet, für מֻזְהָב verschrieben, doch ist dieser Ausdruck als Variante zu כזהב am Schlusse zu streichen.

An מוכה dagegen ist nichts zu ändern. Das Adjektiv bezieht sich auf נחשת. Statt שנים aber ist שְׁנַיִם zu vokalisieren und dieses auf כלי zu beziehen; vgl. Esther 1, 7 und sieh zu Esther 2, 19. Danach ist der zweite Halbvers = und verschiedene Geräte aus feinem Erz, das so wertvoll war wie Gold oder nach der Variante wertvoller als Gold.

28. Man beachte, dass nur die Geräte, die als solche und nicht als Geldeswert für den Tempel gespendet wurden und deshalb beim Tempeldienst Verwendung finden sollen, heilig genannt werden, nicht auch die Silber- und Goldspende, die zur Verausgabung bestimmt war.

29. Für הלשכות ist sichtlich בלשכות zu lesen. Der Pl. dieses Nomens erklärt sich daraus, dass die für den Tempeldienst bestimmten Geräte an einen andern Beamten abgeliefert werden mussten als die Gold- und Silberbarren.

31. ויצלני מכף אויב kann hier, da im Ganzen von einem Zusammenstoss mit Feinden nicht berichtet ist, nur so viel sein wie: und behütete uns, dass wir keinem Feinde in die Hände fielen. Ueber die Ausdrucksweise sieh zu 1 Sam. 17, 35 (36).

32. Ueber ימים שלשה als runde Zeitangabe sieh die Bemerkung zu Gen. 22, 4.

34. Der Ausdruck בעת ההיא ist nach LXX zu dem folgenden Verse zu ziehen.

35. Sieh die vorherg. Bemerkung. Mit der Herüberziehung von בעת ההיא allein ist aber die Sache hier noch nicht abgetan; man hat auch הבאים, weil בני הגולה neben הבאים מהשבי eine unerträgliche Tautologie wäre, in בְּבֹאָם zu ändern und בבאם מהשבי als Epexegese zu בעת ההיא zu fasssn. Ueber die vier Tiergattungen sieh zu 6, 17. Danach hatte die Opferung bei dem ersten Tempelbesuch für die zurückgekehrten Exulanten denselben Charakter wie die Opferung bei der Einweihung des Tempels.

IX.

1. כתעבתיהם gibt in diesem Zusammenhang keinen befriedigenden Sinn. Denn „wie es wegen ihrer Greuel am Platze wäre“, wie man gewöhnlich wiedergibt, kann der Ausdruck nicht heissen. Statt כתעבתיהם ist כִּי הִתְעָרְבוּ zu lesen. Die Präposition in לכנעני gehört danach zu der Konstruktion dieses Verbums; vgl. Pr. 20, 19. Für והאמרי ist wahrscheinlich nach LXX וְהָאֲדֹמִי zu lesen, woran

auch andere schon gedacht haben. Wäre die Recepta richtig, so würde der Ausdruck nicht ganz zuletzt stehen, sondern zu Anfang.

2. זרע הקדש hat keine religiöse Bedeutung, kann auch keine haben, sondern ist Ausdruck des Nationalstolzes. Denn es war lediglich der Nationalstolz, der sich gegen die Verschwägerung mit fremden Völkern empörte, nicht die Furcht vor dem Götzendienst, über den man jetzt schon hinaus war, weshalb im folgenden Sündenbekenntnis Esras der Götzendienst mit keiner Silbe erwähnt ist; sonst würde auf V. 12a so etwas wie Deut. 7, 4a folgen. ראשונה heisst hier hauptsächlich, eigentlich in erster Reihe; vgl. zu Deut. 13, 10.

4. ואלי יאספו ist hier nicht wörtlich und räumlich zu verstehen, weil von der Versammlung der Frommen erst 10, 1 die Rede ist, worauf deren Resultat folgt. Das Sätzchen ist bildlich und soviel wie: und sie hielten zu mir, sahen die Sache an wie ich. Ueber die Ausdrucksweise sieh zu Jos. 9, 2 und Ri. 3, 13. Die Worte על מעל הגולה, die hier keinen Sinn geben, sind nach dem Vorgang anderer an den Schluss des vorherg. Verses zu transferieren, wo sie das Komplement zu משומם bilden. משומם על מעל הגולה ist = entsetzt über die Versündigung der Exulanten.

5. ובקרעי ist unmöglich richtig, weil die Kleider nach V. 3 jetzt schon zerrissen sind und an ein nochmaliges Zerreissen derselben namentlich beim Beginn des Gebetes nicht gedacht werden kann. Statt ובקרעי hat man בִּקְרֻעֵי (st. constr. von קְרֻעִים) zu lesen. בקרעי בגדי ומעילי heisst: während ich mein zerrissenes Unter- und Oberkleid noch anhatte. Ueber die Präposition in בקרֻעֵי vgl. Esther 8, 15 בלבוש. Was Esra damit sagen will ist, dass er sich nicht Zeit nahm, Kleider zu wechseln, wie es sich geschickt hätte; sieh 2 Sam. 12, 20.

6. Für להרים würde es hier, in der klassischen Sprache לְשְׂאת heissen; vgl. Num. 6, 26. 2 Sam. 2, 22 und besonders Hi. 22, 26. רבו will die Massora wie das folgende גדלה im Sinne von wachsen verstanden wissen, welches die häufigste Bedeutung dieses Verbums ist. Doch spricht man viel besser רַבּוּ und גָּדְלָה. Ueber die Konstruktion des Adjektivs mit עד vgl. Ps. 57, 11.

8. כמעט רגע heisst nicht „einen Augenblick," was ein schlechter Trost wäre, sondern vor kurzer Zeit, und להאיר עינינו ist ein Idiotismus und = um uns aufleben zu lassen; vgl. zu Pr. 29, 13. אלהינו steht als Subjekt des Inf. im Nominativ; sieh zu Jes. 5, 24. Ueber die massoretische Aussprache von בעבדתנו habe ich Zweifel.

Der Ausdruck findet sich noch V. 9 und Neh. 9, 17 alle dreimal defektiv geschrieben. Darum vermute ich, dass derselbe בְּעַבְדֻתֵנוּ zu sprechen ist. עבדה kann sehr gut die Knechtschaft bezeichnen; vgl. Ex. 1, 14b. Jes. 14, 3 und besonders Thr. 1, 3 und zu Neh. 3, 5 und 10, 38.

10. אחרי זאת ist adverbiale Bestimmung zu V. b, ist aber Nachdrucks halber vorangestellt; sieh zu Deut. 31, 29.

11. Der Ausdruck ביד עבדיך הנביאים zeigt, dass dem Esra Deut. 7, 3 unbekannt war. Er kannte das genannte Verbot nur aus Schriften, die man zu seiner Zeit auf Propheten zurückführte. Diese Schriften sind seitdem verloren gegangen, denn in den uns überkommenen prophetischen Schriften ist so etwas wie das, was Esra hier zitiert, nicht zu finden. Für בנדת ist mit andern nach mehreren Handschriften כנדת zu lesen, die Präposition in בתועבותיהם dagegen zu belassen. In letzterem hat ב instrumentalen Sinn.

13. Statt חשכת drückt Syr. חָשַׂכְתָּ aus, was auch etliche hebräische Handschriften bieten, doch ist nur die Recepta richtig.

15. V. 13 b zeigt deutlich, dass hier נשארנו פלטה nicht in bedauerlichem, sondern in erfreulichem Sinne verstanden sein will. Mit andern Worten, es ist in dem fraglichen Satze nicht davon die Rede, dass nur ein kümmerlicher Ueberrest des jüdischen Volkes geblieben ist, sondern davon, das überhaupt von demselben etwas gerettet ist und es nicht vielmehr gänzlich ausgerottet worden, wie es wohl verdient hätte. Danach heisst aber das vorherg. צדיק nicht gerecht, sondern liberal, generös. Aehnlich wird auch צדקה in der spätern Sprache gebraucht; sieh K. zu Ps. 36, 7. הנני לפניך באשמתינו ist = verfahre mit uns in unsern Verschuldungen wie es dir beliebt. Ueber לפניך vgl. Gen. 24, 51. Der Schlusssatz, in welchem mit זאת auf die jetzige Vergehung, nämlich auf die Verschwägerung mit heidnischen Völkern hingewiesen wird, heisst: denn es ist unmöglich solches vor dir zu rechtfertigen, wörtlich zu verteidigen. Ueber לעמד על vgl. zu Dan. 12, 1. Dass hier das Verteidigen mit den Waffen der Rede gemeint ist, ändert die Sache nicht.

X.

1. Ueber Hithp. von נפל sieh zu Deut. 9, 18. Danach ist wohl auch hier ומתנפל in ומתפלל zu ändern. כי בכו ist nicht richtig überliefert, denn der Satz kann logischer Weise unmöglich die Begründung des Vorhergehenden sein. Man hat statt dessen וַיִּבְכּוּ zu lesen.

Aus וי konnte im Abschreiben sehr leicht כי werden. Das Schlusswort endlich muss gestrichen werden. Denn abgesehen davon, dass ein Substantiv בֶּכֶה sich sonst nicht findet, ist dabei die Stellung von הרבה gegen den Sprachgebrauch. Denn wenn הרבה attributiv mit einem einzigen Substantiv verbunden ist, geht letzteres stets voran; nur wenn dieser Ausdruck mehr als ein Substantiv näher bestimmt, wie Eccl. 1, 16 geht er diesen voran. Die Entstehung des zu tilgenden Wortes ist so zu erklären, dass zuerst בה aus dem Vorhergehenden verdoppelt wurde, worauf man dieses in בכה änderte. Das Weinen der Menge war nicht lediglich aus Betrübnis über die Sünde der Mischehen, sondern es mischte sich darein die Angst der davon Betroffenen vor den Dingen, die da kommen sollten. Dass dem so war, sieht man aus ילדים statt des sonst in solchen Verbindungen üblichen טף. Denn im Unterschied von letzterem bezeichnet ersteres Kinder in dem Alter, wo sie die Sachlage begreifen und deren Folgen für ihr Schicksal voraussehen konnten.

2. וַנֹּשֶׁב ist unmöglich richtig überliefert, denn Hiph von ישב kann durch keine erdenkliche Wendung des Grundbegriffs dieses Verbums eine hier passende Bedeutung haben. Man kommt hier auf das Richtige, wenn man erwägt, dass der Ausdruck nur in Verbindung mit נשים נכריות vorkommt, und dass die verschiedenen Verbalformen in sämtlichen Fällen defektiv geschrieben sind, wie hier; vgl. V. 10. 14. 18. Neh. 13, 23. 27, während sonst die scriptio plena bei spätern Schriftstellern die Regel ist. Dieser Umstand legt die Vermutung nahe, dass die Massora in allen diesen Fällen das Verbum verkannte, indem sie dasselbe auf ישב zurückführte, während es von שוב stammt. Von letzterem Verbum lässt sich der eigentümliche und beschränkte Gebrauch leicht erklären. Denn Hiph. von שוב heisst unter anderem das Objekt mit Bezug auf seine Beziehungen zum Subjekt restaurieren oder rehabilitieren, ihm seine ursprüngliche, aber in der Folge entzogene Stellung wieder anweisen; vgl. die vielen Fälle, wo JHVH Subjekt und sein Volk das Objekt zu השיב ist. Daraus ergibt sich, der hier in Betracht kommende Begriff des fraglichen Verbums. Denn es hatte ursprünglich eine Zeit gegeben, wo die Israeliten ebensowenig wie irgendeines der Nachbarvölker die Verschwägerung mit anderen Völkern scheuten. Später kam JHVHs Verbot, das ausländischen Frauen in Israel die Eherechte entzog. Diejenigen nun, die dann fremde Weiber heirateten, setzten, soweit sie selbst in Betracht

kamen, solche in ihre ursprünglichen Rechte wieder ein. Danach ist hier ונשב in נֻשַּׁב zu emendieren.

3. Ueber den Gebrauch von הוציא hier und an den andern Stellen, in denen von der Lösung der Mischehen die Rede ist, sagen die Lexika nichts, weshalb sich auch die Exegeten hübsch stille verhalten. Auch dieses Verbum ist, wie bereits angedeutet nur in Verbindung mit נשים נכריות so gebraucht, und dieser beschränkte Gebrauch erklärt sich aus dem Gegensatz zwischen יצא und בוא. Wie nämlich בוא das Hineinheiraten in ein Volk, d. h. das Ehelichen einer seiner Töchter, bezeichnet — vgl. zu Deut. 23, 2 und Jes. 19, 23 — so wird hier die Scheidung der Frauen, die für sie zugleich auch die Ausstossung aus der jüdischen Gemeinde war, durch Hiph. von יצא ausgedrückt. Die alten Rabbinen, welche die Bedeutung des fraglichen Verbums hier nicht recht erfassten, gebrauchten dasselbe von der gerichtlich gezwungenen Ehescheidung selbst jüdischer Frauen; vgl. Kethuboth 7. 1f. 6. 10. Für נשים hat man נָשֵׁינוּ zu lesen. Nach dem vorherg. ונשב נשים נכריות versteht es sich von selbst, dass mit „unsere Frauen" eben diese fremden Frauen gemeint sind. Andere schalten הנכריות ein, allein, während aus נשינו im Abschreiben sehr leicht נשים werden kann, darf man ohne triftigen Grund den Wegfall eines ziemlich langen Wortes nicht annehmen. Endlich ist auch statt אדֹנָי mit andern אֲדֹנִי zu sprechen und dies als Anrede an Esra zu fassen. Wäre die Recepta richtig, so würde es wohl darauf במצותו statt במצות אלהינו heissen.

5. In diesem Buche, wo die Leviten stets von den Priestern unterschieden sind, ist die Beschreibnng von הכהנים durch הלוים nicht gut möglich. Aus diesem Grunde hat man statt letzteres mit andern והלוים zu lesen.

6. Im zweiten Halbvers lesen die meisten Neuern für וילך richtig וַיָּלֶן. Warum Esra nicht heimging, sondern in einem Amtszimmer des Tempelgebäudes die Nacht zubrachte, wird uns nicht gesagt, aber aus dem, was darauf folgt, scheint hervorzugehen, dass Esra sich jene Nacht von seiner Behausung fernhielt, um der Versuchung eines Imbisses aus dem Wege zu gehen.

9. Unmittelbar hinter הוא חדש התשיעי ist wahrscheinlich der Ausdruck בְּחֹדֶשׁ כִּסְלֵו ausgefallen. Das aus den Landstädten in Jerusalem in grosser Anzahl versammelte Volk hielt sich daselbst im Freien auf, weil nur sehr wenige Häuser der Hauptstadt wieder-

erbaut waren und in diesen die Menge nicht Unterkunft finden konnten; sieh zu Lev. 23, 43.

11. תנו תודה ליהוה ist = fügt euch in JHVHs Urteil. Ueber die Ausdrucksweise sieh zu Jos. 7, 19.

14. Statt והשיב ist nach der Bemerkung zu V. 2 הָהֵשִׁיב zu vokalisieren und עד לדבר nach den alten Versionen und zwei hebräischen Handschriften in עַל הַדָּבָר zu ändern.

15. זאת weist nicht auf die beabsichtigte Reform, sondern auf den gegenwärtigen Zustand der Mischehen, dessen Belassung die zwei genannten Männer wünschten und verteidigten; sieh zu 9, 15.

16. Statt ויבדלו ist mit andern וַיַּבְדֵּל לוֹ zu lesen. Dass לדריוש für לִדְרוֹשׁ verschrieben ist, liegt auf der Hand.

17. בכל pflegt man zu übersetzen „in jeder Beziehung", allein, abgesehen davon, dass dieser Begriff hebräisch durch לכל דבר ausgedrückt sein würde, gab es hier nur eine einzige Beziehung. Das fragliche Wort ist בְּכָל mit folgendem Makkiph zu sprechen. Dann ist der Satz = und sie wurden fertig mit all den Männern. Nur um eine leichte Schattierung verschieden, ist der Gebrauch von כלה ב mit Bezug auf eine vorher genannte Handlung Gen. 44, 12. Dagegen kann blosses כלה mit persönlichem Objekt nur das Aufreiben oder Vernichten der betreffenden Person ausdrücken. Ueber die richtige Aussprache von ההשיבו sieh zu V. 2. Doch liest man auch für אנשים besser הָאנשים, sonst ist der Artikel beim Verbum unkorrekt; vgl. zu Gen. 21, 3.

19. Statt ואשמים hat man וַאֲשָׁמִים zu sprechen und איל in אֵילֵי zu ändern, da Jod wegen der Aehnlichkeit mit dem oberen rechten Teil des Sade irrtümlich ausgefallen ist. Ich halte aber den ganzen zweiten Halbvers, der sich syntaktisch an das Vorhergehende nicht anschliesst, für unecht. Die zur Sühne darzubringenden Opfer können hier auch nicht in Betracht kommen, denn hier handelt es sich lediglich um die Beseitigung des Uebelstandes.

23. Für וקליה gibt es eine Lesart וְקֵלָיָה; mir aber scheint, dass וְקֹלָיָה zu sprechen ist, vgl. Jer. 29, 21.

25. Man beachte hier den späten Gebrauch von ישראל zur Bezeichnung von Laien, die weder Priester noch Leviten sind. Doch beschränkt sich dieser Gebrauch selbst in der Mischna, wo das Nomen auch mit Bezung auf ein einziges Individuum so vorkommt, auf Fälle, wo Laien zusammen mit Priestern oder Leviten genannt sind, wie hier; sieh V. 18 und 23. In solchen Fällen

erklärt sich dieser Gebrauch von ישראל nach dem zu Gen. 3, 2 erörterten Sprachgesetz.

31. Statt ובני ist nach den Versionen und sehr vielen hebräischen Handschriften וּמִבְּנֵי zu lesen.

38. Die zwei ersten Worte sind mit andern in מבני בָּנִי zu emendieren.

40. Auch hier steckt in dem sonderlichen מכנדבי irgend ein Eigenname oder ein Ueberrest eines solchen mit מִבְּנֵי davor.

44. Hinter נכריות vermute ich den Wegfall von חֵן בְּעֵינֵיהֶם. Danach wäre das folgende ויש in וַיִּשְׂאוּ zu ändern und מהם auf נשים נכריות zu beziehen, sodass das Ganze hiesse: alle diese hatten an fremden Weibern Gefallen gefunden und sich aus ihnen Frauen genommen, die ihnen Kinder geboren. Obige Deutung des Schlusssatzes ist keineswegs so künstlich wie manche Erklärer meinen. Denn im Talmud wird das zum Teil sinnverwandte עשה ganz so gebraucht wie hier שום. So heisst es z. B. Aboda sara 17a von einer der Blutschande schuldigen Frau עשתה בנה הקטן מבנה הגדול, was nach Raši so viel ist wie: sie gebar ihren jüngeren Sohn von ihrem älteren Sohne. Nach diesem Beispiel zu urteilen ist aber שום in diesem Sinne ein verächtlicher Ausdruck, weshalb dieses Verbum hier mit Bezug auf die von heidnischen Frauen geborenen Kinder gebraucht ist.

Nehemia.

I.

1. In der Aufzählung der Hagiographa Baba bathra 14b wird das Buch Nehemia nicht erwähnt, weil die Alten Esra und Nehemia als ein Buch ansahen. — Die Datierung ist hier unvollständig, wird aber durch 2, 1 klar gemacht.

2. אחי kann hier nur heissen meine Verwandten, meine Vettern, denn es ist nicht denkbar, dass der im Exil geborene Nehemia in Palästina leibliche Brüder hatte.

3. במדינה ist = in den Landstädten, im Gegensatz zu Jerusalem als der Hauptstadt.

5. Streiche die Konjunktion von והנורא oder schalte nach 9, 32 הגבור davor ein und vgl. zu Jer. 32, 18. וחסד ist offenbar für וְהֶחָסֶד verschrieben.

6. קשבת will Fem. von קָשָׁב sein, allein abgesehen davon, dass sich letzteres im A. T. nicht findet, wurde, wie schon früher bemerkt, von Adjektiven dieser Form kein Femininum gebildet. Darum ist der Anfangssatz mit anderen in תִּהְיֶינָה אָזְנֶיךָ קַשֻּׁבוֹת zu emendieren. היום kann bei folgendem יומם ולילה nicht heissen „heute“. sondern muss so viel sein wie: in diesen Zeiten.

7. Mit חבל חבלנו לך ist hier nichts anzufangen, mag man das Verbum mit der Massora als Kal oder mit Böhme als Piel sprechen; denn, selbst wenn es feststünde, dass חבל חבלנו in der einen oder der andern Aussprache mit הַשְׁחֵת הִשְׁחַתְנוּ דַּרְכֵּנוּ gleichbedeutend sei, was keineswegs der Fall ist, wäre לך als Komplement dazu unhebräisch. Der Text ist verderbt, aber glücklicher Weise lässt sich das Ursprüngliche durch den Schluss des vorhergehenden Verses mit ziemlicher Sicherheit ermitteln. In jenem Satze beginnt Nehemia speziell von seinen eigenen Sünden und den Sünden seines Vaterhauses zu reden. Ich sage er beginnt zu reden, denn das, was jener Satz besagt, kann unmöglich alles sein, was Nehemia über seine eigenen und

seiner Verwandten Sünden sagen wollte, weil sich dies nach אשר חטאנו, wodurch er sich und die Seinen miteinschliesst, von selbst versteht. Nehemia muss also hier fortfahren von seinen und seiner Verwandten Sünden zu reden. Aber wozu spricht er überhaupt in dieser Hinsicht speziell von sich und seinen nahen Verwandten? Offenbar wegen gewisser Umstände, die für ihn und die Seinen eine besondere Veranlassung zur Sünde waren. Diese Umstände können aber keine anderen gewesen sein als seine und ihre amtlichen Beziehungen. Denn man kann schwerlich fehlgehen, wenn man annimmt, dass es in der Familie, welcher des Königs Mundschenk angehörte, auch andere Hofbeamte gab. Wenn man nun alles das erwägt, empfiehlt es sich den fraglichen Satz zu ändern in נִבְדַּל נִבְדַּלְנוּ לַמֶּלֶךְ = wir sind speziell dem Dienste um die Person des Königs zugewiesen. Dazu passt das, was unmittelbar darauf folgt, recht gut. Denn dieser spezielle Dienst musste die jüdischen Hofbeamten sehr oft zwingen, die Gesetze ihrer Religion zu übertreten.

8. Hier will man neuerdings אם vor אתם einschalten, allein אני an der Spitze des Nachsatzes fordert, dass auch der Vordersatz mit dem persönlichem Fürwort beginnt, sonst würde der Effekt der Gegenüberstellung dieser beiden Pronomina verloren gehen.

10. Die Konjunktion an der Spitze, sonst unter anderm einfach begründend, ist hier so viel wie griechisch *καὶ γάρ*.

11. Ueber תהי נא וגו׳ sieh zu V. 6. In dem verächtlichen האיש הזה unter dem der König zu verstehen ist, liegt ein Vorwurf gegen JHVH, der das Schicksal seines Volkes in die Hand eines Menschen gegeben. Der zweite Halbvers wird besser zum Folgenden gezogen.

II.

1. Der Ausdruck יין לפניו ist zu streichen. Das Sätzchen rührt von einem alten Schriftgelehrten her, dem der Artikel im folgenden היין im ersten Halbvers etwas über Wein vorauszusetzen schien. Aber der Artikel erklärt sich zur Genüge aus dem, was uns im Vorhergehenden über das Amt Nehemias gesagt ist. Der königliche Mundschenk nahm den Wein, dessen Darreichung seines Amtes war. Den Schlusssatz gibt Siegfried wieder „und nicht nahm ich vor ihm eine üble Miene an.“ Aehnlich auch Ryssel in der Uebersetzung von Kautzsch. Allein רע kann nur mit פנים in diesem Sinne gebraucht werden. In Wirklichkeit heisst der fragliche Satz: und er war mir nicht ungewogen. Ueber רע לפני פ׳ in diesem Sinne vgl. Eccl. 2, 26 und 7, 26 das entgegengesetzte טוב לפני ebenfalls mit per-

sönlichem Subjekte. Zur andern Fassung stimmt die gleich darauf folgende Frage des Königs nicht.

3. Wohlweislich gibt Nehemia hier und auch V. 5 nur die Grabstätte seiner Väter als das an, was ihm Jerusalem teuer macht; denn irgend etwas aufs Leben Bezügliches hätte den Verdacht revolutionärer Absichten erregen können.

4. ואתפלל ist unmöglich richtig, denn während er in Schrecken vor dem König stand — vgl. V. 2 — konnte Nehemia zu Gott nicht beten. Man ändere den fraglichen Ausdruck in ומתפלל und fasse dieses nebst dem Rest des Verses als Umstandssatz und Fortsetzung der Frage des Königs. Danach hatte der König von dem fleissigen Beten Nehemias — vgl. 1, 4 — erfahren, und er fragt ihn jetzt: was hast du auf dem Herzen, wenn du zu Gott flehst? Ueber אלהי השמים im Munde eines Heiden vgl. Esra 6, 9. In beiden Fällen versteht der Heide darunter den jüdischen Gott. Bei obiger Fassung teilt sich unser Vers besser bei המלך mit Athnach ab.

5. Sieh die vorhergehende Bemerkung. Danach nennt hier אשר תשלחני das, um das Nehemia zu Gott gebetet hatte, nämlich, dass er dem König eingebe, ihm die Reise nach der heiligen Stadt zum Zwecke ihrer Wiedererbauung zu gestatten, während אם על המלך טוב וגו׳ parenthetisch ist. Wenn V. b das nennte, was sich der Redende jetzt vom König erbat, würde אשר an der Spitze weggeblieben sein; vgl. V. 7. Esther 1, 19. 3, 9. 5, 4. 8. 8, 5.

6. Für יושבת ist mit andern nach LXX היושבת zu lesen und השגל mit als Subjekt des vorherg. Verbums zu fassen. Bei der Recepta gibt es hier einen Umstandssatz, dessen Zweck nicht einleuchtet. So aber schmeichelte es dem Nehemia, der auch in anderer Hinsicht eitel war und eine hohe Meinung von sich hatte — vgl. die von ihm bis zum Ueberdruss wiederholte Formel זכרה לי אלהי לטובה*) — sagen zu können, dass er auch bei der Königin in Gunst stand, weshalb sie wissen wollte, wie lange er wegbleiben würde. ואתנה לו זמן erwartet man logischer Weise vor וייטב וגו׳. Vielleicht beruht die Versetzung auf einem Versehen.

7. אשר יעבירוני verstehen die Erklärer fälschlich vom Gewähren ungehinderter Durchreise, denn Nehemias Bitte geht dahin, dass der König die Statthalter beordern möge, ihm von Provinz zu Provinz eine militärische Eskorte zu geben; sieh zu V. 9.

*) Auch den alten Rabbinen ist Nehemias Eitelkeit aufgefallen, und sie geben dieselbe als Grund dafür an, dass sein Buch nicht nach ihm selbst, sondern nach Esra benannt ist; sieh Synhedrin 93 b.

8. אשר למלך ist Komplement nicht zu הפרדס allein, sondern zum Gesamtausdruck שמר הפרדס. Die korrekte Wiedergabe von שמר הפרדס אשר למלך ist daher: königlicher Parkaufseher. Der Ausdruck ולבית אשר אבוא אליו zeigt, dass Nehemia in dem verwahrlosten Jerusalem eine anständige Unterkunft zu finden nicht hoffte; vgl. 7, 4 und sieh zu Esra 10, 9.

9. Statt וישלח ist ohne den mindesten Zweifel וישלחו zu lesen, das Subjekt zu diesem aus dem vorherg. פחוות zu entnehmen und המלך zu streichen; vgl. zu V. 7. Nachdem die Pluralendung des Verbums wegen der Aehnlichkeit des Waw mit dem rechten Teile des folgenden Ain weggefallen, wurde המלך als Subjekt dazu eingeschaltet. Nach der Recepta kommt dieser Satz verspätet, mag man אשר יעבירוני in V. 7 fassen, wie man will. Diese Schwierigkeit suchen die Erklärer zu beseitigen, indem sie das Verbum hier im Sinne des Plusqpf. fassen, was ihnen aber bei ihrer Fassung von V. 7 b nichts hilft. Denn wenn Nehemia von Hause aus eine Eskorte für die ganze Reise mit hatte, bedurfte er für eine ungehinderte Durchreise keines schriftlichen Passes.

10. חרני führt man gewöhnlich auf חרון zurück. Letztern Namen führen zwei Städte im Gebiete von Ephraim, in deren einer Sanbalt gewohnt haben soll. Allein der volle Namen dieser ephraimitischen Städte war בית חרון, und davon müsste das nomen gentil. בֵּית חרני lauten; vgl. 1 Sam. 6, 14. 18 בית שמשי von בית שמש und ibid. 16,1 בית לחמי von בית לחם. Nach Winkler wieder gab es in Moab eine Stadt חרון und dort hätte Sanbalt gewohnt. Allein weder ist eine moabitische Stadt dieses Namens bekannt, noch ist es wahrscheinlich, dass es sich hier um einen Feind handelt, der nicht in Palästina ansässig war. Ich vermute, das חרני von חֹרֹנַיִם kommt. So hiess eine moabitische Stadt, und nach dieser Stadt, die sein Geburtsort war, ist der jetzt unter den Juden in Palästina lebende Sanbalt benannt. Dass Sanbalt von Geburt ein Moabiter war, wird dadurch wahrscheinlich, dass er hier mit dem Ammoniter zusammen genannt wird. העבד ist durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden und darum zu streichen; vgl. 3, 35, wo dieser Ausdruck fehlt. Es ist nicht denkbar, dass Nehemia um die Missstimmung eines Sklaven oder gewesenen Sklaven etwas gab. Auch der Umstand, das viele der Edlen Judas mit Sanbalt einen Briefwechsel unterhielten — vgl. 6, 17 — spricht dagegen. Zu וירע ist das Gehörte Subjekt, während רעה גדולה im acc. cogn. steht; ähnlich Jona 4, 1.

12. Die Inspektionstour wurde in der Nacht unternommen, um die Sache geheim zu halten; vgl. V. 16. Seinen Plan wollte Nehemia geheim halten, bis er sich überzeugt, dass die Ausbesserung der Mauer nicht über seine Kräfte ging. Denn Nehemia war, wie bereits oben gesagt, ein sehr eitler Mensch, und es wäre ihm daher peinlich gewesen, einzugestehen, dass er seinen Plan aufgeben müsse, weil er ihn nicht ausführen könnte. Die wenigen Männer, die Nehemia auf diesem Ritt mit sich hatte, gehörten zu seinem Haushalt, und deshalb konnte er sich auf ihre Verschwiegenheit verlassen. — Siegfried spricht hier von dem adjektivischen Gebrauch von מעט und verweist auf Esra 9, 8b. Allein weder hier noch dort ist das fragliche Wort als Adjektiv gebraucht. Ps. 109, 8 und Eccl. 5, 1, wo dies wirklich der Fall ist, steht das Wort beim Pl. des Nomens, auf das es sich bezieht, im Plural. מעט ist hier unbestimmtes Zahlwort und steht daher, wie häufig das bestimmte Zahlwort, nach dem Nomen, zu dem es gehört. Die Mitnahme von nur einem einzigen Reittier hängt, ebenfalls mit der Geheimhaltung des Planes zusammen. Eine Kavalkade hätte mehr Geräusch gemacht und wäre daher auch in der Nacht aufgefallen.

13. Unter הגיא ist das Tal Ben Hinnom zu verstehen; sieh zu Jer. 2, 23. Das dahin führende Tor hiess שער הגיא. Statt בְּחוֹמֹת ist nach LXX, Vulg. und etlichen hebräischen Handschriften בחוֹמַת zu vokalisieren und darüber V. 15 in derselben Verbindung בַּחוֹמָה zu vergleichen,

15. Für עלה בנחל, das unhebräisch ist — denn es müsste יֵרֵד statt עֹלֶה heissen — hat man עֹבֵר בְּרַגְלַי zu lesen. Nur wenn Nehemia hier er zählt, dass er jetzt zu Fuss gehen musste, erklärt sich im vorherg. Verse die Angabe über die Unmöglichkeit für das Reittier am Königsteich zu passieren. Nehemia war also am Königsteich abgestiegen und das Tier bis auf den Rückweg zurückgelassen Für das in diesem Zusammenbang unpassende שׂבר ist wahrscheinlich עֹבֵר zu lesen und dies im Sinne von „betrachten“ zu fassen; sieh zu Gen. 23, 16. Das Schlusswort, das hier keinen Sinn gibt, ist zum folgenden Verse zu ziehen. Gewöhnlich versteht man das zweite ואשב vom Zurückkehren Nehemias nach seiner Wohnung, aber wenn das gemeint wäre, würde es durch נָאֵלֵךְ אֶל־בֵּיתִי ausgedrückt sein; vgl. 1 Sam. 24, 23 und besonders 2 Sam. 12, 15.

16. Sieh die vorhergehende Bemerkung. Aber so, wie das fragliche Wort uns vorliegt, ist es hier ebensowenig zu gebrauchen wie dort. Man hat ואשוב in וְאִישׁ zu emendieren, והסגנים zu streichen,

ידעו in יָדַע zu ändern und dies auf איש zu beziehen. Nachdem das Subjekt zu ידע durch die Korruption von ואיש verloren ging, kam והסגנים, und demgemäss musste auch der Sing. des Verbums in den Pl. geändert werden. ואיש לא ידע ist = und niemand wusste. Dass והסגנים nicht ursprünglich ist, sieht man aus dem folgenden ולסגנים, das sonst vollends überflüssig wäre, weil bei vorhergehendem והסגנים לא ידעו es sich von selbst verstehen würde, dass Nehemia mit den סגנים darüber nicht gesprochen. Ueber עשה sieh zu Esra 3, 9. Statt עד bieten mehrere Handschriften על, was aber sicherlich nicht richtig ist. Aber die Verbindung עד כן lässt sich nicht belegen, und darum vermute ich, dass der Text statt dessen ursprünglich עֲדֶן oder עֲדַן las; sieh zu Eccl. 4, 3.

18. Der vom Verbum an der Spitze abhängige Satz steht für אשר יד אלהי טובה עלי, und die Konstruktion ist wie Gen. 1, 4, nur dass hier, wie oft in den spätern Schriften, אשר statt כי gebraucht ist. Statt ויחזקו ist entschieden וָאֲחַזֵּק oder וָאֲחַזְּקָה zu lesen. Denn חזק ידים heisst Mut einflössen, und das kann man nach alttestamentlicher Vorstellung sich selbst nicht tun, sonst würde es z. B. 2 Sam. 2, 7 חִזְקוּ ידיכם statt תֶּחֱזַקְנָה ידיכם heissen.

20. צדקה heisst hier Anspruch, eigentlich Recht auf etwas; vgl. zu 2 Sam. 19, 29. Mit זכרון ist das in einer Stadt Befindliche gemeint, das durch Erweckung gewisser Erinnerungen einem dieselbe lieb und teuer macht, wie im Falle Nehemias die väterliche Grabstätte zu Jerusalem (gegen Stade); vgl. V. 3.

III.

1. קדשוהו ist völlig ausgeschlossen, denn die Tore der Mauer hatten keine besondere Weihe, die ihnen die Priester gegeben hätten. Auch bei der Einweihung der Mauer nach ihrer vollkommenen Vollendung fungierten die Priester nur als Musikanten; vgl. 12, 35 f. Ferner, der Anschluss von ויעמידו דלתתיו und die Wiederholung des fraglichen Ausdrucks im zweiten Halbvers in Verbindung mit ועד מגדל המאה sind bei der Recepta unbegreiflich. Forrey liest קֵרוּהוּ, und dafür scheint 2, 8 לקרות zu sprechen, doch würde קֵרְשׁוּהוּ graphisch näher liegen. Letztes wäre von קֶרֶשׁ dickes Brett denominiert, wie קֵרָה von קֹרָה.

2. Im zweiten Halbvers ist ידו wahrscheinlich in יָדָם zu ändern und dies auf אנשי ירחו zu beziehen.

5. Die Thekoiter waren Viehzüchter; vgl. Am. 1, 1. Dieser Umstand gibt den Schlüssel zum Verständnis von V. b. Denn danach

ist אדיריהם in dem zu Ri. 5, 25 angegebenen Sinne zu verstehen, und bezeichnet die Oberhirten oder Weideunternehmer, während mit ארניהם die Viehzüchter selber gemeint sind. Demgemäss ist hier gesagt, dass die Viehzüchter allein die Kosten des Torbaus bestritten, ohne dass ihre Oberhirten dazu etwas beigetragen hätten. Die Unterhirten sind hier nicht erwähnt, weil diese zu arm waren, als dass von ihnen eine Beisteuer hätte erwartet werden können. Zu beachten ist dabei der Gebrauch von עבדה zur Bezeichnung einer pflichtgemässen Leistung die einem persönlich keinen materiellen Nutzen bringt. Diesem Gebrauche liegt der Begriff „Knechtschaft“ zu Grunde, der dem Nomen anhaftet; sieh zu Esra 9, 8. Gewöhnlich versteht man hier unter אדיריהם die vornehmen Bürger von Thekoa und unter ארניהם Gott, aber, wie schon früher bemerkt, kommt אדֹנָי als Bezeichnung für Gott sonst mit keinem andern Suff. als dem der ersten Person Pl. vor. Nach Siegfried handelt es sich hier um die von den thekoitischen Aristokraten verweigerte Unterordnung unter die Leiter der judäischen Gemeinde, was aber rein aus der Luft gegriffen ist.

6. Für הישנה will man neuerdings הַמִּשְׁנָה lesen, allein שער המשנה findet sich sonst im A. T. nicht, wohl aber שער הישנה; vgl. 12, 39. ישנה ist Adjektiv fem., und man hat dazu העיר zu supplizieren. Der Gesamtausdruck ist danach Altstadttor, das heisst, Tor der Altstadt, sieh das zu Ez. 9, 2 über שער העליון Gesagte.

7. Im zweiten Halbvers ist der Sinn unklar und der Text vielleicht nicht richtig überliefert.

8. Hier schwanken die Handschriften zwischen חרהיה und חרחיה, doch scheint mir keines der beiden richtig, denn an einen Eigennamen will sich das folgende צרפים nicht anschliessen. Ich vermute, dass statt בן חרהיה צרפים zu lesen ist מִן חֶבֶר הַצֹּרְפִים von der Genossenschaft der Goldschmiede. Danach wäre bei diesem Usiel wie bei dem gleich darauf genannten Hananja nur die Zunft angegeben, zu der er gehörte, nicht aber der Vater. Demgemäss liest man jedoch vielleicht statt des folgenden בן besser מן. Im zweiten Halbvers ist mit ויעזבו nichts anzufangen, denn עזב kann keine hier passende Bedeutung haben, und man hat dafür zu lesen ויעזרו = und sie befestigten, eigentlich versahen mit einem Zaun; vgl. עֲזָרָה = חָצֵר. Siegfried denkt an וַיַּאְזְרוּ sie umgürteten, was aber schon deshalb nicht richtig sein kann, weil der Gürtel der Stadtmauer soweit noch nicht vollständig war.

11. Der Ausdruck מדה שנית bei dem hier genannten Malkia, während im Vorhergehenden kein Mauerabschnitt erwähnt ist, den dieser Mann ausgebessert hätte, zeigt unverkennbar, dass diese Liste unvollständig ist. Von ואת ist die Konjunktion zu streichen und die Partikel als Präposition und im Sinne von „bei" zu fassen. Danach ist את מגדל התנורים Ortsangabe und ersetzt das sonstige על ידו, und der zweite von Malkia ausgebesserte Mauerabschnitt schloss sich nicht an den des unmittelbar vorher genannten Hattus an, sondern an den Ofenturm.

12. ובנותיו halte ich für sehr zweifelhaft. Denn eine unverheiratete Tochter verfügte über keine Mittel und für eine verheiratete handelte der Gatte, nicht der Vater. Ich glaube dass der fragliche Ausdruck aus וּבָנָיו verderbt ist.

13. השפות kann für הָאַשְׁפֹּת verschrieben sein. Als absichtliche Verkürzung von diesem ist die Recepta undenkbar; sieh zu Eccl. 4, 14.

15. Statt שלון bringt Syr. שַׁלּוּם zum Ausdruck, und das wird wohl herzustellen sein, da letzteres ein im A. T. sehr häufiger Personennamen ist, während sich ersteres sonst nirgends findet.

19. Ueber מדה שנית sieh zu V. 11. Hier ist jedoch dieser Ausdruck insofern an seinem Platze, als der genannte Vorsteher von Mizpa an dem Abschnitt, den die Bürger seiner Stadt ausbesserten — vgl. V. 7 — sich mitbeteiligt hatte.

20. החרה, das seiner Bedeutung nach hier und seiner Form nach überhaupt unmöglich ist — vgl. zu Hi. 19, 11 — ist als durch Dittographie aus dem Vorhergehenden oder dem Folgenden entstanden zu streichen.

26. Statt היו ישבים ist הַיֹּשְׁבִים zu lesen und das Ganze mit dem Vorhergehenden zu verbinden. Danach besserten die im Ophel wohnenden Nethinim zusammen mit dem vorher genannten Pedaja die angegebene Strecke aus. Andere streichen Va. ganz, was aber willkürlich ist. Die Bezeichnung שער המים scheint nach der Mischna Sukka 4, 9 damit zusammenzuhängen, dass man die im zweiten Tempel am Laubhüttenfest dargebrachte Wasserlibation durch das so benannte Tor von der Quelle in die Stadt brachte.

34. Hier ist der Text, der in LXX anders lautet, sehr entstellt. Gleich am Anfang ist שמרון heillos verderbt, denn ein Heer Samariens konnte es zur Zeit nicht geben. Auch האמללים, seiner Abstammung nach ein hochpoetischer Ausdruck, ist hier unmöglich. Ich vermute, dass der Text statt des letztern

ursprünglich הָאֵלֶּה las. היעזבו להם mit unbestimmtem Subjekt ist = wird man sie gewähren lassen? Gut hebräisch ist der Satz dafür freilich nicht, aber unter dem Einfluss des Aramäischen ist hier עזב ungefähr so gebraucht wie Esra 6, 7 das sinnverwandte שבק; sieh zu jener Stelle. היזבחו ist als falsche Korrektur von היעזבו zu tilgen und ביום in בִּנְיָנָם zu ändern. היכלו בנינם heisst: werden sie ihren Bau zu Ende führen? Die Recepta gibt man gewöhnlich „heute“ wieder, aber dass kann ביום nicht heissen.

36. בוזה, Fem. von בוז, findet sich nur hier und zwar in jedem der beiden Halbverse; denn für לְבִזָּה hat man לְבֻזָּה zu vokalisieren. Das vorherg. והשב חרפתם וגו' fordert für das fragliche Wort diese Aussprache.

38. Den Ausdruck ותקשר וגו' scheinen die Erklärer nicht recht zu verstehen. Nach Buhl s. v. קשר bedeutet dieses Niph. fertig werden. Nach Siegfried wieder besagt der Satz, „dass die Mauer nun ein strenggeschlossenes, gewissermassen festgeschnürtes Ganze bildete.“ In Wirklichkeit aber heisst Niph. von קשר eigentlich aneinander geknüpft werden. Die Mauer war durch viele Breschen beschädigt worden, sodass die stehengebliebenen Teile durch Lücken dazwischen voneinander getrennt waren. Durch die Ausfüllung der Breschen wurden nun die einzelnen Teile der Mauer in Zusammenhang gebracht. Dies ist hier durch Niph. von קשר ausgedrückt.

IV.

1. Statt לחמות ist nach den Versionen und einer beträchtlichen Anzahl hebräischer Handschriften לחוֹמַת zu lesen und zu 2, 13 zu vergleichen.

2. לו ist in לָנוּ zu emendieren. Andere lesen לָהּ, das sie auf ירושלים beziehen, allein Nun kann, namentlich bei folgenden ihm so ähnlichen Waw, leichter ausfallen als He für Waw verlesen werden; sieh die Bemerkung zum folg. Verse. תועה findet sich nur noch Jes. 32, 6 und ist beidemal plene geschrieben. Diese Schreibart lässt vermuten, dass das fragliche Subst. nicht vom Stamme תעה kommt, sondern von יעה, dem im Arabischen وعى und وغى entsprechen; vgl. besonders وَعْى = Hundegebell und وَغًى Krieg, wohl eigentlich Kriegsgetöse.

3. Die Rede in der ersten Person Pl. hier spricht für unsere Emendation im vorhergehenden Verse. עליהם neben מפניהם am Schlusse ist unmöglich. Für ersteres ist עָלֶיהָ, mit Suff. das auf

Jerusalem geht, zu lesen. Auch עָלֵינוּ wäre besser als die Recepta. Es sind aber die beiden Halbverse umzusetzen und darüber die folgende Bemerkung zu vergleichen.

4. Für ויאמר יהודה ist ונאמר יהוה zu lesen und den Gottesnamen als Vokativ zu fassen, denn hier wird der Inhalt des im unmittelbar Vorhergehenden erwähnten Gebetes angegeben, und in einem Gebet muss Gott genannt und angeredet werden. Die Korruption hier hat die Aenderung der ursprünglichen Satzordnung im vorherg. Verse zur Folge gehabt.

5. Statt ויאמרו, das sich an das Vorhergehende keineswegs anschliessen will, ist כי אָמרו zu lesen und das Ganze als Fortsetzung des Gebetes und Begründung von V. 4 b zu fassen. Es war nicht gut möglich, an der Mauer zu arbeiten, nicht wegen des V. 4 a genannten Uebelstandes — denn dieser konnte bei dem Eifer, den das Volk nach 3, 38 entfaltete, kein ernstliches Hindernis sein — sondern man vermochte die Bauarbeit nicht fortzusetzen, während man jeden Augenblick eines feindlichen Angriffs gewärtig sein musste. Das, dessen man gewärtig sein musste, kommt nach der bei alttestamentlichen Schriftstellern beliebten Weise durch eine den Feinden in den Mund gelegte Rede zum Ausdruck. Es scheinen aber hinter diesem Verse Worte ausgefallen zu sein, denn schwerlich beschränkte sich das im vorherg. Verse begonnene und hier fortgesetzte Gebet ursprünglich auf die Nennung der Uebelstände, ohne dass eine Bitte um deren Abhilfe hinzugefügt wäre. An dem Wegfall mag die Korruption des Verbums an der Spitze unseres Verses schuld sein.

6. Hier ist der Text im zweiten Halbvers verderbt, und die bisher gemachten Versuche, den ursprünglichen Wortlaut nach Vermutung wiederherzustellen, ergeben ein barbarisches Hebräisch und kein sachlich befriedigendes Resultat. Ich vermute, dass für מכל המקמות אשר תשובו zu lesen ist כָּל הַמַּחֲשָׁבוֹת אשר חָשְׁבוּ. Danach wäre V. b = und uns vielmals die Pläne nannten, die jene — nämlich die Feinde, gegen uns ersonnen hatten. Der Gebrauch von אמר im Sinne von „nennen“, „angeben“ ist wohl selten, aber gut klassisch; vgl. besonders Gen. 22, 2 und 26, 2.

7. Für ואעמיד an der Spitze des Verses ist וַיַּעַמְדוּ zu lesen. V. a ist danach als Fortsetzung zu חשבו im vorherg. Verse zu fassen. Die jüdischen Nachbarn der Feinde berichteten ferner, dass die Feinde unterhalb Jerusalems hinter der Mauer sich aufgepflanzt hatten.

8. Unmittelbar hinter ואירא ist etwas ausgefallen, aber nicht יִרְאָתָם, wie manche Erklärer vermuten, sondern ein Objektsatz, worin von der durch den Bericht über die Feinde in den Juden erregten Furcht die Rede war. יראתם passt nicht, weil „jemandes Furcht sehen“ keine hebräische Sprechweise ist.

10. Ueber den ursprünglichen Schluss dieses Verses sieh die folgende Bemerkung.

11. Die Worte הבנים בחומה והנשאים בסבל sind als Apposition zu בית יהודה in V. 10 zu diesem zu ziehen. Für עמשים aber hat man הַנֹּשְׂאִים zu lesen. Letzteres ist so viel wie das vorhergehende הנשאים בסבל, wie auch הבנים in V. 12 für הבנים בחומה steht. ידו muss in יָדָיו geändert und אחת als st. constr. gefasst werden. שלח bezeichnet jede Angriffswaffe, besonders aber das Schwert und zwar nur das gezogene Schwert. Aus diesem Grunde ist im folgenden Verse, wo von dem Schwert in der Scheide gesprochen wird, חרב und nicht שלח gebraucht.

12. Zum Unterschied von den Lastträgern und Handlangern mussten die Bauleute bei der Arbeit beide Hände gebrauchen, weshalb sie sich notwendiger Weise mit dem Schwert an der Hüfte begnügten, sodass sie es für den Fall eines feindlichen Angriffs zur Hand hatten.

13. Eigentümlich ist hier der Gebrauch von רחב mit Bezug auf etwas, das in einem weiten Raume an verschiedenen Punkten desselben zu gleicher Zeit vor sich geht.

16. גם verbinden alle Erklärer fälschlich mit אמרתי, denn die Partikel gehört zu בעת ההיא, welches man mit Bezug auf den im vorhergehenden Verse gegebenen terminus ad quem zu verstehen hat. Der Sinn ist danach der: selbst am Abend, als die Sterne aufgingen und die Arbeit an der Mauer für den Tag eingestellt wurde, liess ich die Leute nach dem langen Arbeitstag nicht nach Hause gehen, sondern befahl ihnen, mit ihren etwaigen Knechten in Jerusalem zu bleiben, um Wachdienst zu tun. Dabei ist nicht zu vergessen, dass die meisten der Leute nicht in Jerusalem wohnten, sondern in dessen nächster Umgegend, weil bei der geringen Anzahl der wiedererbauten Häuser eine Unterkunft daselbst für die minder Bemittelten viel zu hoch zu stehen gekommen wäre.

17. Statt ואין אני ist bloss וַאֲנִי zu lesen. Die Korruption ist durch Dittographie entstanden. Am Schlusse ist das in diesem Zusammenhang undeutbare המים in כְּיוֹמָם zu ändern und über יומם mit vorgeschlagener Präposition 9, 19 ביומם zu vergleichen. Der Satz

ist eine Breviloquenz und = jeder verhielt sich zu seinem Schwert wie bei Tag; vgl. V. 11.

V.

2. Für das widersinnige רבים liest schon Houbigant nach V. 3 richtig עֹרְבִים. Aber damit allein ist hier die Sache noch nicht abgetan. Denn nach V. 7—11 handelt es sich hier um Schulden, die ehedem gemacht wurden, und deren Eintreibung jetzt drückend wurde. Aus diesem Grunde hat man V. b in וַנִּקְחָה דגן ונאכל ונחיה zu emendieren; vgl. V. 4 לוינו.

3. Nach der vorhergehenden Bemerkung ist auch hier וְנִקחה in וַנִּקחה zu ändern.

4. Diesen Vers, dessen zweite Hälfte im Zusammenhang undeutbar ist, halte ich nicht für ursprünglich; sieh die Schlussbemerkung zu V. 5.

5. Der Sinn von נכבשות ist allgemein verkannt worden. Sämtliche Erklärer fassen dieses Niph. als Pass. von Kal im Sinne von V. a, allein danach würde es מֵהֶם נכבשים statt מבנתינו נכבשות heissen. Die Recepta aber zeigt, dass נכבשות sexuellen Sinn hat und Pass. ist von Kal wie dies Esther 7, 8 gebraucht ist. Danach ist der Satz = und manche von unsern Töchtern werden missbraucht, das heisst, sie werden von den Gläubigern, deren Mägde sie jetzt sind, gezwungen, ihnen zu Willen zu stehen; vgl. zu Ex. 21, 7. An dem Missverständnis ist LXX schuld, die für die moderne Exegese alles in allem ist. LXX gibt nämlich hier נכבשות durch das Pass. von καταδυναστεύω wieder, wodurch sie das vorherg. כבשים ausdrückt, während sie an der genannten Estherstelle βιάζω gebraucht. LXX hat also die Bedeutung von נכבשות verkannt. — Alles bis לאל ידנו sprechen die Leute, die V. 2 reden, dagegen ist der Schlusssatz Klage der Leute von V. 3. Unser Vers enthält demnach nichts, das dem Falle von V. 4 entspräche, und dieser Umstand spricht für die Unechtheit des letztern. Für ידנו bieten viele Handschriften ידינו, doch ist nur die Recepta richtig, denn in dieser Wendung steht יד, selbst wo es sich um eine Mehrheit handelt, auch sonst im Singular; vgl. Micha 2, 1. Auch an לאחרים ist trotz LXX, die dafür לַחֹרִים ausdrückt, nichts zu ändern. Denn es kommt hier nur darauf an, dass die Felder und Weinberge in den Besitz anderer übergegangen sind; dass diese andern die Edlen sind, darauf kann es nicht ankommen.

7. Den Anfangssatz pflegt man zu übersetzen „und ich ging mit mir zu Rate“, doch zeigt עלי, dass es sich hier um einen Affekt

und nicht um Ueberlegen handelt. Auch passt der genannte Sinn in den Zusammenhang nicht, weil Nehemia für den in V. 11 gemachten Vorschlag, der unter den Umständen der einzige Ausweg war, keiner Ueberlegung bedurfte. Endlich zeigt V. b, dass Nehemia ohne viel Ueberlegung auf den ersten Impuls des Augenblicks handelte. Statt וימלך ist וַיֵּהָפֵךְ zu lesen. Dann heisst der Satz: da drehte sich mir das Herz im Leibe um, nämlich vor Mitleid mit den verschuldeten Leuten. Zur Ausdrucksweise vgl. Hos. 11, 8. Aber auch der zweite Halbvers ist nicht richtig überliefert, denn erstens ist derselbe, wie er uns vorliegt, unhebräisch, und zweitens wäre es Nehemias unwürdig gewesen, die ohnehin erbitterte Menge gegen die Reichen aufzureizen. Der Ausdruck קהלה גדולה ist in בקול גדול zu ändern und darüber Jer. 12, 8 zu vergleichen. Danach ist V. b = und ich fuhr sie barsch — eigentlich mit lauter Stimme — an. Wäre die Recepta richtig, so müsste im Folgenden über das, was die grosse Menge bei diesem Vorgang tat, etwas gesagt sein, was aber nicht der Fall ist.

11. ומאת ginge mit Bezug auf הכסף zur Not wohl an, aber keineswegs mit Bezug auf התירוש והיצהר. Die Neuern lesen daher mit Geiger וּמַשָּׁאת. Mir aber scheint, dass der Text ursprünglich וּמְעַט dafür las. ומשאת liegt wohl graphisch näher, passt aber weniger als Objekt zu השיבו, da man seine Forderung nicht zurückgibt. Dagegen kann dieses Verbum bei unserer Emendation das Erlassen ausdrücken, weil zurückgeben nach dem zu Gen. 38, 23 erörterten Sprachgesetz so viel sein kann wie behalten lassen, nicht fordern.

14. Für das ungrammatische פחם lesen die Neuern mit Guthe-Batten פחתם, doch ist dies nicht viel besser, weil dabei der Zusatz בארץ יהודה vollends überflüssig wäre. Am sichersten liest man פחה ohne Suff.

15. בלחם kann nicht heissen für Brot, d. i., um dafür Brot zu kaufen, denn dafür ist ב unhebräisch. Die Präposition bezeichnet das Substantiv als Prädikatsnomen. לחם aber ist hier, wo der Statthalter in Betracht kommt, so viel wie V. 14 לחם הפחה. Demgemäss ist der Satz = und sie liessen sich von ihnen vierzig Sekel pro Tag als Gebühren geben.

16. Statt קנינו ist mit andern nach den alten Versionen קניתי herzustellen. Die Worte ושדה לא קניתי bilden einen konzessiven Umstandssatz. Denn wer im heiligen Lande keinen Grundbesitz hatte, war von der Beteiligung an dem Bau der Mauer von Jerusalem frei. Dies ahnten Ryssel, Schulz und Reuss, die vom Talmud nichts

mehr als den Namen wissen dürften, während Siegfried, der als Verfasser eines Lehrbuchs über die Sprache der Mischna über dergleichen unterrichtet sein sollte, diese Annahme für ganz willkürlich erklärt. Direkt ist nun zwar im Talmud über diesen Punkt nichts gesagt, aber er folgt daraus, dass wer im heiligen Lande kein Grundeigentum besass, nach talmudischem Gesetze von den Wallfahrten nach Jerusalem frei war; vgl. Pesachim 8 b. Der Grund ist für beide Fälle derselbe. Denn, wie die Befestigung der Mauer von Jerusalem, bezweckte auch das Gebot der Wallfahrten eigentlich die Wohlfahrt der heiligen Stadt, zu deren Blüte der dreimal des Jahres wiederholte Besuch der zahlreichen Gäste wesentlich beitrug. Wer daher keinen Grundbesitz im Lande hatte, war bloss Bürger seiner Stadt, nicht aber Reichsbürger, weshalb er gegen die Hauptstadt des Reiches keine Verpflichtungen hatte.

18. אשר נעשה heisst nicht „was zugerichtet wurde" — denn dies würde auf den Wein nicht recht passen — sondern ist = was **aufgebraucht** wurde. Nur um ein Haar verschieden ist der Gebrauch von עשה Ex. 27, 3 b. ובין aber ist in וְיַיִן und יין in יום zu ändern, während להרבה, das erst nach der Korruption des Vorhergehenden kam, gestrichen werden muss. Sonach ergibt sich für das Ganze der Sinn: und Wein, der für zehn Tage hätte genug sein sollen, an jedem Tage. Was die Massora hier bietet, namentlich ובין עשרת ימים, ist absolut unhebräisch.

VI.

1. Der zweite Halbvers, der eine Parenthese bildet, ist hier eingeschaltet wegen V. 3b.

2. בכפירים ist wohl für בִּכְפִירָה verschrieben oder verlesen. כפירה war eine Ortschaft im Gebiete von Benjamin, wo auch das Onotal lag.

3. למה ist hier nicht fragend, sondern so viel wie das klassische פֶּן; sieh zu Gen. 27, 45.

5. Der diesmal offene Brief, sollte mit offener Feindschaft drohen; sieh zu V. 7.

6. Für כתוב ist nach LXX וכתוב zu lesen. Waw ist durch Haplographie verloren gegangen. Ferner hat man den Ausdruck כדברים האלה, der an seiner jetzigen Stelle keinen rechten Sinn gibt, unmittelbar hinter בה zu transferieren. Was גשמו betrifft, so soll dies so viel sein wie 2, 19. 6, 1 f. גֶּשֶׁם, und Siegfried verweist für diese angebliche Nebenform des Letztern auf Olshausens Lehrg.

der Heiligen Sprache § 107. Für alles scheinen die Herren Exegeten in irgendeiner Grammatik einen Paragraphen zu finden, auch für die Schreibfehler. Denn וגשמו ist hier sichtlich durch Dittographie aus dem Vorhergehenden entstanden und darum zu streichen. Wie konnte sich auch Sanbalt auf Gesem, der nach V. 1 f. und 2, 19 mit ihm unter einer Decke steckte, bezüglich dieser Anklage berufen? אמר aber ist in לאמר zu emendieren und dies von נשמע abhängen zu lassen.

7. Mit der Aufforderung zu einer Beratung kann Sanbalt nach dem offenen Brief nur angedeutet haben, dass er mit sich werde handeln lassen, und dass Nehemia sich seine Verschwiegenheit und Neutralität erkaufen könne.

9. Dass dieser Vers nicht die Fortsetzung der Antwort Nehemias auf Sanbalts Brief sein kann, sehen die Erklärer wohl ein, aber aus dem Schlusse wissen sie nichts anderes zu machen als ein Gebet zu Gott. Ein solches Gebet ist jedoch ohne Einleitung nicht denkbar; vgl. 1, 4 und Esra 9, 5. Was aber schwerer ins Gewicht fallt, ist, dass חזק את יָדַי ein Gebet nicht sein kann. Denn חזק ידי פ׳ heisst, wie schon früher bemerkt, ermutigen oder in natürlicher Weise materiell helfen, und keines der beiden ist Sache eines Gottes, weshalb JHVH in dieser Wendung niemals Subjekt des Verbums ist. Tatsächlich sind vor diesem Verse mehrere Sätze irrtümlich ausgefallen oder, was ich für wahrscheinlicher halte, absichtlich getilgt worden — vgl. die Schlussbemerkung zu V. 14. — und dieser Umstand hat im Folgenden an zwei Stellen eine Textkorruption zur Folge gehabt; sieh zu V. 10 und 14. Mit dem, was vor unserem Verse ausgefallen ist, begann eine Erzählung, die zur Zeit vor Sanbalts offenem Brief zurückgeht, und diese Erzählung erstreckt sich bis V. 13 incl., sodass in diesen Versen die meisten Verba im Sinne des Plusqpf. gefasst werden müssen. Das, was vor unserem Verse weggelassen wurde, kann selbstredend nach Sprache und Inhalt mit irgendwelcher Sicherheit nicht angegeben werden, aber nach dem Zusammenhang lässt sich, soweit dessen Inhalt in Betrag kommt, vermuten wie folgt:

Sanbalt beschuldigt in seinem offenen Briefe den Nehemia, dass er sich durch gewisse Propheten als König von Juda wolle ausrufen lassen. Das ist eine bestimmte Anklage, zu der Nehemia durch irgendeine unschuldige, aber missdeutete Tat dem letztern Anlass gegeben haben konnte. Nehemia dachte darüber nach und entsann sich, dass er wirklich einmal mit einem Propheten Namens

Noadja — sieh zu V. 10 und 14 — eine Unterredung gehabt hatte. Diese Unterredung und ihre Folgen beschreibt der Verfasser in den genannten vier Versen. Leider ist der Anfang dieser Beschreibung, wie bereits gesagt, verloren gegangen. In unserem Verse hat sich nur ein Bruchstück von einer Bitte Nehemias an Noadja, in V. 10 der Ueberrest der Rede Noadjas und in V. 11 Nehemias Erwiderung darauf erhalten. Nehemia war in Jerusalem fremd und wusste nicht, dass Noadja, der beim Volke in hohem Ansehen gestanden haben mag, ein falscher Mann war. Er hatte daher mit Noadja eine Zusammenkunft gehabt, um mit ihm über die Beseitigung der Hindernisse zu beraten, die ihm bei dem Bau der Stadtmauer allerseits in den Weg gelegt wurden. In seinem Eifer für die gute Sache hatte Nehemia dem Gottesmann geklagt, dass er überall entmutigt werde, und ihn gebeten, ihm beizustehen und durch seinen Beistand Mut zu geben. Der falsche Prophet, der im Dienste Sanbalts stand, hatte die Bitte חזק את ידי aufgegriffen und missdeutet, vielleicht auch etwas verdreht, sodass sie zur Basis für Sanbalts Anklage in V. 7 gemacht werden konnte.

Für ועתה gibt es eine Lesart ואתה, das als Gegensatz zu dem vorhergehenden כלם entschieden vorzuziehen ist.

10. V. a verstehen die Erklärer von einem Besuche Nehemias bei dem hier genannten Semaja, allein abgesehen davon dass, wenn Nehemia mit diesem Manne hätte unterreden wollen, er ihn zu sich bestellt haben würde, statt sich selber zu ihm zu begeben, wird das Besuchen hebräisch durch בוא אל פ׳ oder בוא לפ׳ ausgedrückt, nicht durch בוא אל בֵּית פ׳; vgl. Ri. 13, 6. 9 f. 2 Sam. 12, 4. 1 K. 14, 3. 2 K. 5, 8. 22 und viele andere Stellen. In Wirklichkeit ist hier von der Wohnung des Semaja gar nicht die Rede, sondern von einem Hause, das ihm gehörte, und בוא ist in dem Sinne gebraucht, in dem es 2, 8 vorkommt. הוא bezieht sich auf בית, nicht auf שמעיה. Für עצור aber hat man zu lesen בָּצוּר = unzugänglich, das heisst, vor unliebsamen Besuchern verschliessbar. Demgemäss ist der Sinn des Halbverses der: ich aber hatte ein Haus des Semaja bezogen, und das konnte unzugänglich gemacht werden. Mit dieser Beschaffenheit des Hauses macht uns der Verfasser bekannt, weil sie es war, die den Nehemia die böse Absicht des ihm erteilten Rates hatte erkennen lassen; sieh zu V. 12. Im zweiten Halbvers ist נועד unmöglich richtig, denn es handelte sich bei dieser Unterredung angeblich um die Sicherheit Nehemias, um derentwillen er sich in den Tempel flüchten solle, weshalb von einer Zusammen-

kunft daselbst mit irgendeinem Menschen die Rede nicht sein kann zumal bei den verderblichen Folgen, die das Betreten des Tempels durch einen Nichtpriester nach V. 11 und 13 für ihn hatte. נועד ist aus נֹעַדְיָה, dem Namen des intrigierenden Propheten, mit dem Nehemia die Unterrednng gehabt hatte, verderbt; sieh zu V. 14. Dieser war es, der den hier genannten Rat erteilt hatte. Unmittelbar vor אל בית האלהים ist der Imperativ irgendeines Verbums der Bewegung, etwa בוא, und vielleicht auch etwas anderes weggefallen. אל תוך ההיכל, auf אל בית האלהים folgend, ist = in das Allerheiligste. In das Allerheiligste sollte Nehemia kommen, um das Vergehen grösser zu machen.

11. In האיש כמוני יברח zeigt sich wieder die Eitelkeit Nehemias; sieh zu 2, 6. Was die zweite Frage betrifft, so durften Nichtpriester nur den Tempelhof betreten, nicht aber den Tempel selbst. וחי wird hier und in ähnlichen Fällen allgemein verkannt. Denn der Ausdruck ist in solcher Verbindung Perf. von חיי. Als Substantiv oder Adjektiv wäre dessen Anknüpfung an das vorherg. Imperf. syntaktisch falsch, von der Vokalisierung des Waw abgesehen.

12. Daran, dass ihm der Prophet geraten, sich in den Tempel zu flüchten, obgleich er sich in seiner eigenen Wohnung einschliessen und so vor jedem nächtlichen Ueberfall sicher sein konnte, hatte Nehemia die böse Absicht des Ratgebers erkannt. Seinen verderblichen Rat hatte der falsche Prophet als נבואה ausgegeben.

13. Streiche das erste למען und ändere הוא in הָיָה. Andere tilgen die ersten drei Worte ganz, aber unnötiger Weise.

14. Für הנביאה ist unbedingt הַנָּבִיא zu lesen, denn נועדיה ist sonst ein männlicher Personennamen, nicht ein weiblicher; sieh Esra 8, 33. Wäre הנביאה richtig, so müsste es darauf ולנביאים statt וליתר הנביאים heissen. Und wenn der V. 10 genannte Semaja der falsche Prophet gewesen wäre, der dem Nehemia den verderblichen Rat erteilt hatte, würde er und nicht Noadja hier besonders hervorgehoben und mit Namen genannt sein.

Hinzugefügt muss noch werden, dass ich deshalb vor V. 9 eher ein absichtliches als ein irrtümliches Weglassen von Text annehme, weil das Weggelassene dem Zusammenhang nach für ein Uebersehen zu viel gewesen sein muss. Was der Grund für diese absichtliche Weglassung war, das ist eine andere Frage, die sich nicht mit Bestimmtheit beantworten lässt. Ich vermute aber, dass der falsche Prophet Noadja als Werkzeug des Sanbalt und Tobia, um den Ruin Nehemias herbeizuführen, ihn anfangs dazu

zu verleiten gesucht, dass er sich wirklich als König von Juda ausrufen lasse, worauf sich Nehemia, der als persischer Hofbeamter die starke Macht der Oberherrschaft kannte, über die Aussichten auf eine baldige Wiederherstellung des Königtums in Juda in einer Weise ausgelassen hatte, die den jüdischen Nationalstolz verletzte.

16. Sprich וַיִּרְאוּ ohne Metheg. Etliche Handschriften haben sogar וַיִּירְאוּ, doch spricht die bedeutsame Gegenüberstellung von וישמעו und ויראו für das Imperf. von ראה. Bloss gehört haben alle Feinde, gesehen aber nur die nächsten Nachbarvölker. Mit der Emendation von ויפלו in וַיִּפָּלֵא ist mir bereits Klostermann zuvorgekommen, doch vergleicht dieser seltsamer Weise Sach. 8, 6, während er auf Ps. 118, 23 hätte verweisen können, wo V. a dem V. b hier vollkommen entspricht. Diejenigen, die die Recepta belassen, geben V. b wieder „da kamen sie sich sehr klein vor“, doch ist der Satz dafür unhebräisch, denn נפל kann nicht „klein sein“ bedeuten, und so etwas passt auch in den Zusammenhang nicht.

17. Für מרבים חרי ist רַבִּים מֵחֹרֵי zu lesen und dieses als Hauptsubjekt (مبتدأ) zu fassen, während die beiden folgenden Sätze das Prädikat bilden. Die Korruption ist entstanden durch Dittographie auf der einen Seite und Haplographie auf der andern. Obige Emendation die an רבים im folgenden Verse eine Stütze hat, ist aus sprachlichem und sachlichem Grunde nötig. Denn eine solche schwere Anklage konnte Nehemia unmöglich gegen sämtliche Edlen Judas erheben. Auch würde er, wenn er so etwas hätte sagen wollen, mit umgekehrter Wortfolge חרי יהודה מרבים geschrieben haben. Endlich ist auch מרבים אגרתיהם הולכות für den angenommenen Sinn unhebräisch. In diesem könnte הולכות nur als Prädikatsnomen gefasst werden und das ganze heissen „sie mehrten ihre Briefe, während diese auf dem Wege waren“, was aber absurd sein würde.

19. Der Satz ודברי מוציאים לו besagt mehr als man gewöhnlich in ihm herausliest, denn der Sinn ist entweder, „und sie entlockten mir Worte, die sie ihm hinterbrachten,“ oder, was ich für wahrscheinlicher halte, „und meine Worte missdeuteten sie ihm.“ Bei letzterer Fassung wäre zu vergleichen der Gebrauch von יצא in dem talmudischen Grundsatz אין מקרא יוצא מידי פשוטו = einer Schriftstelle darf der einfache Sinn ihres Wortlauts nicht genommen werden; vgl. Sabbath 63a.

VII.

1. Niph. von פקד findet sich in der hier erforderlichen Bedeutung „für ein Amt ernannt werden" nur noch 12, 44, wo aber ebenso wie hier nichts dafür zeugt als die massoretische Vokalisierung, die jedoch in beiden Fällen falsch sein kann, während dieser Sinn für Hoph. durch 2 K. 22, 5. 9. 2 Chr. 34, 10. 12. 17 unzweifelhaft ist. Aus diesem Grunde spricht man an dieser und der andern Stelle in unserem Buche statt וַיִּפָּקְדוּ besser וַיָּפְקְדוּ. Der Ausdruck והמשררים und die Konjunktion am folgenden Worte sind zu streichen. Ersteres ist durch Dittographie entstanden, und darauf kam letzteres. השערים הלוים ist = diejenigen Leviten, die Torhüter sein sollen. Herzfeld, und andere streichen auch והלוים ganz, aber das heisst, das Kind mit dem Bade ausschütten. Denn während die Sänger mit der Sorge für die Sicherheit der Stadt nichts zu tun gehabt haben können, steht es nach 1 Chr. 23, 5 fest, dass einer Abteilung der Leviten die Bewachung der Stadtore oblag, weil für Tempeltorhüter die dort angegebene Zahl v i e r t a u s e n d viel zu gross gewesen wäre.

2. Den zweiten Halbvers pflegt man zu übersetzen „denn er war ein zuverlässigerer und gottesfürchtigerer Mann als viele andere." Dies ist jedoch aus sprachlichem und sachlichem Grunde nicht richtig, weil danach die Präp. bei איש nicht zu ihrem Rechte kommt, und weil der Wandel von Leuten, die nicht namhaft gemacht werden, schwerlich als Massstab dienen kann. Ausserdem kann dieses Lob nur dem Hanani gelten, der ein naher Verwandter oder gar ein leiblicher Bruder Nehemias war, weshalb dieser sich gezwungen sah solches Zeugnis zu geben, um sich vor dem Vorwurf des Nepotismus zu schützen. Wenn aber dem so ist, darf Nehemia die Wertschätzung des Betreffenden nicht auf seine eigene Meinung beschränken. Der wahre Sinn des fraglichen Satzes, worin die Präposition in מרבים dem arab. من البيان entspricht, ist: denn er galt allgemein — wörtlich bei vielen — als zuverlässiger und gottesfürchtiger Mann. Dies ist ein Zeugnis, das man selbst seinem Bruder ausstellen darf. Ueber die Fassung von כ bei כאיש vgl. die Wendung נחשב כ und dergleichen.

3. Für ועד הם עמדים hat man neuerdings וְעַד הַחֹם עֹמֵד vorgeschlagen, weil man das vorherg. חם השמש missversteht und dabei an das wirkliche Vorhandensein der Tageshitze denkt. Letzteres ist hier soviel wie das ältere חם היום und rein Zeitangabe; sieh zu

Gen. 18, 1. הם bezieht sich auf die Bewohner von Jerusalem, oder ist aus הָעָם verderbt, während das Subjekt zu יגיפו unbestimmt ist. עמדים aber ist hier Gegensatz von שכבים und im Sinne von „aufsein“ zu verstehen und darüber K. zu Ps. 134, 1 zu vergleichen. Also noch e h e die Leute oder die Bürger der Stadt s c h l a f e n gehen, soll man die Tore schliessen. ואחזו ist = und haltet daran — nämlich an der befohlenen Stunde der Toröffnung und Torschliessung — fest. Ueber diesen Gebrauch des Verbums vgl. Hi. 17, 9, wie auch Berachoth 7 a, wo es mit Bezug auf Leute, die an dem Wandel ihrer Väter festhalten, heisst אוחזין מעשה אבותיהם בידיהם.

5. Für das syntaktisch falsche היחש ist wahrscheinlich הִתְיַחֵשׂ zu lesen und dies als Inf. constr. zu fassen. Ueber den Rest dieses Kapitels sieh die Bemerkungen zu Esra 2.

VIII.

2. Auf מאיש ועד אשה folgend, bezeichnet מבין לשמע sichtlich ein Kind, das alt genug ist, eine Vorlesung aus der Thora zu verstehen.

3. מחצית kommt in Verbindung mit einem Nomen, das einen Zeitabschnitt bezeichnet, sonst nirgends vor; dagegen findet sich חצות Ex. 11, 4. Ps. 119, 62 und Hi. 34, 20 mit Bezug auf die Nacht. Darum wird man wohl auch hier statt des genannten Ausdrucks מֵחֲצוֹת zu lesen haben. Die Präposition wäre dabei wie bei מנגד, ממעל und dergleichen mehr; vgl. besonders 12, 43 עד מרחוק. Ueber המבינים sieh die vorherg. Bemerkung.

5. Blosses הספר kann unmöglich Bezeichnung des Gesetzbuches sein; vgl. dessen Bezeichnungen in V. 1. 2. 3. 8. 18 und 9, 3. Das Wort ist daher הַסֹּפֵר zu sprechen und über dies als Titel Esras V. 1. 4. 13 zu vergleichen. Selbstredend ist ויפתח danach nicht im Sinne von „öffnen“ zu verstehen, sondern in der spätern Bedeutung „beginnen“, „anheben“ zu fassen. Ein Objekt wird keineswegs vermisst; vgl. V. b וכפתחו, wo das Verbum in diesem Sinne ebenfalls absolut gebraucht ist. Dieser Gebrauch von פתח beschränkt sich auf das Anfangen eines religiösen Vortrags. עמדו כל העם ist = das gesamte Volk wurde still; vgl. Hi. 30, 20. Von Aufstehen kann hier die Rede nicht sein, weil die Verlesung nach V. 3 im Freien stattfand, wo es keine Sitze gab.

6. Esra sprach vor der Verlesung aus der Thora eine Benediktion, worin er Gott dankte für die Auszeichnung seines Volkes durch Beschenkung mit derselben. Später sprach man eine Bene-

diktion auch vor dem Studium des mündlichen Gesetzes. Ueber die verschiedenen Formeln derselben sieh Berachoth 11 b. Auch jetzt ist beim gottesdienstlichen Verlesen eine Benediktion üblich, die im Gebetbuch zu finden ist. Das ohne Konjuktion wiederholte אמן kann nur in distributivem Sinne gefasst sein wollen. Gemeint ist also, dass jeder aus dem Volke Amen sprach, nicht dass dies wiederholentlich seitens des gesamten Volkes geschah. מֹעַל wird allgemein auf עלה zurückgeführt, doch gibt es für eine solche Bildung von einem Verbum ל״ה keine Analogie. Auch wegen der Verbindung des fraglichen Nomens mit יד ist diese Ableitung nicht wahrscheinlich, denn עלה wird nirgends mit Bezug auf die Hand gebraucht. Unser Nomen ist von dem aram. עלל gebildet und bezeichnet das Falten der Hände in der Weise, dass die Finger ineineinander geschlungen sind. Ueber das Falten oder Verschränken der Hände beim Gebete vgl. Sabbath 10a מכר ידיה ומצלי. Für die Form des Nomens bietet מֹרֶךְ von רכך eine Analogie. Möglich ist aber auch, dass das Wort בְּמֶעַל als aram. Inf. zu sprechen ist. Jedenfalls aber gebraucht der Verfasser das Fremdwort, weil das Hebräische für ein derartiges Falten oder Verschränken der Hände keinen Ausdruck hat.

8. ויקראו ist nicht richtig überliefert, weil nur Esra allein vorlas. Man hat statt dessen zu lesen וַיִּקָּרֵא = und es wurde verlesen. Ueber diesen Gebrauch von Niph. von קרא sieh 13, 1 und Esther 6, 1. Auch das passive מְפֹרָשׁ fordert für das Verbum an der Spitze obige Emendation. Statt בספר בתורת ist mit andern nach LXX, Syr., Vulg. und einigen hebräischen Handschriften בְּסֵפֶר תּוֹרַת zu lesen. Endlich hat man auch ושום als Partizip pass. + Waw zu sprechen und ושום שכל gegen die Accente zum Vorhergehenden zu ziehen.

9. Ueber das, was zur Zeit Esras den ersten Tag des siebten Monats heilig machte, sieh zu Lev. 23, 24. Von einem von alters her bestehenden Feste kann hier nicht die Rede sein, denn ein solches würde einen bestimmten, es charakterisierenden Namen haben.

10. חדוה, wenn es überhaupt ein hebräisches Wort ist — was ich sehr bezweifle, denn dasselbe findet sich nur noch 1 Chr. 16, 27 in einem Liede und in der Parallelstelle Ps. 96, 6 steht dafür תפארת — gehört der poetischen Sprache an und kann schon deshalb hier nicht richtig sein. Ausserdem ist es unlogisch, zu sagen, dass eine Freude, gleichviel welche, eine Schutzwehr sei.

Dagegen kann Esra sehr wohl gesagt haben, dass das Gesetz JHVHs, daraus er eben verlesen hatte, Schutz und Schirm gewährt. Aus diesen Gründen muss חדות in תּוֹרַת geändert werden.

13. Für ולהשכיל bringt LXX bloss להשכיל zum Ausdruck, und dies wird wohl mit andern herzustellen sein.

14. Wie das zweite, heisst auch das erste אשר „dass“, und der damit eingeleitete Satz gibt den Inhalt dessen an, was man geschrieben fand, während der darauf folgende Satz das Objekt zu צוה bildet. Der Sinn des Ganzen ist also der: und sie fanden in dem Gesetze geschrieben, dass JHVH durch Mose geboten, es sollen die Israeliten in Laubhütten wohnen usw. Diese Fassung erscheint mir natürlicher, als die sonst übliche, wonach das erste אשר nota relat. ist.

15. ההר ist aus mehr als einem Grunde schwerlich richtig. Denn erstens müsste es danach עֲלוּ statt צאו heissen, und zweitens soll ja die Proklamation in allen Städten erlassen werden, während aber weder jede Stadt in der Nähe einen Berg noch jeder Berg Bäume hat. Statt des fraglichen Ausdrucks ist wahrscheinlich הַיַּעַר zu lesen.

17. כי לא עשו וגו׳ ist vorangehende Begründung von V. b. Die Freude über die Laubhütten war so gross, weil sie dem Volke etwas neues waren. Dies stimmt jedoch nur soweit die andern Städte in Betracht kommen, nicht aber mit Bezug auf Jerusalem; sieh zu Lev. 23, 43.

18. Statt ויקרא spricht man auch hier ungleich besser וַיִּקָּרֵא; sieh zu V. 8.

IX.

4. Hier ist im ersten Halbvers der Text mit seinem dreimal wiederholten und der Aussprache nach nur einmal variierten בני sicherlich nicht in Ordnung, doch lässt sich das Ursprüngliche, weil es sich um lauter Eigennamen handelt, nicht ermitteln.

5. Statt אלהיכם ist nach LXX אלהינו zu lesen. V. b ist in seinem ersten Teile korrupt, doch lohnt es sich kaum, dass man sich darüber den Kopf zerbreche, weil der ganze Satz von unserem Verfasser nicht herrührt, denn die Vorstellung, die sich darin ausspricht, kann nicht eine echt alttestamentliche sein. Ausserdem verträgt sich V. a mit diesem Gedanken nicht; denn wenn JHVH über allen Preis erhaben ist, hat ja die Aufforderung, ihn zu preisen, keinen Sinn.

6. Hier bringt LXX zu Anfang ויאמר עזרא zum Ausdruck, und das wird wohl herzustellen sein.

7. Ueber die Ausdrucksweise im zweiten Halbvers sieh den ersten Paragraphen in der Ausführung zu Ri. 8, 31.

8. Streiche das zweite לתת, das sichtlich durch vertikale Dittographie entstanden ist.

14. ושבת קדשך ist = der Sabbat, den du heilig hältst; sieh zu Gen. 2, 3. Nur dazu passt הודעת; sonst würde es statt dessen nach Ex. 16, 29 נָתַן heissen. Wenn Gott selbst den Sabbat heilig hält, versteht es sich von selbst, dass seine Verehrer ihn nicht entweihen dürfen. Danach ist der zweite Halbvers, auf V. 13 b folgend, speziell von den Vorschriften über den Sabbat zu verstehen. Aber wenn der Verfasser nur an die sehr wenigen diesbezüglichen Vorschriften gedacht hätte, würde er darüber den Mund nicht so voll genommen haben. Er kennt offenbar schon nähere Bestimmungen über das, was hinsichtlich des Sabbats als Arbeit anzusehen ist, und dergleichen, worüber die Mischna einen ihrer umfangreichsten Traktate hat.

15. רָעָב findet sich mit Suff. nur hier, sonst nirgends, ich glaube selbst in der Mischna nicht.

17. ויתנו ראש לשוב ist = und sie wollten, selbst wenn es den Kopf kostete, zurückkehren; sieh zu Num. 14, 4. Statt לעבדֻתם aber ist לַעֲבֻדָתָם zu sprechen und darüber zu Esra 9, 8 zu vergleichen. Für במרים endlich ist mit andern nach LXX und etlichen hebräischen Handschriften במצרָים zu lesen.

19. Weder ביומם noch בָלילה ist gut klassisch. Für ersteres sagte man korrekter Weise יומם und für letzteres בַלילה oder bloss לילה. Statt des zweiten ואת hat man nach LXX und mehrern hebräischen Handschrifen bloss את zu lesen.

20. Hier enthält der erste Halbvers wie er uns vorliegt, einen Gedanken, der in den Zusammenhang nicht passt, denn unmtttelbar vorher und nachher ist lediglich von der Befriedigung rein physischer Bedürfnisse die Rede. Wenn der Verfasser so etwas hätte sagen wollen, wäre nicht hier, sondern hinter V. 14 die Stelle dafür. Aus diesem Grunde hat man להשכילם in לְהַשְׂבִּיעָם um sie zu sättigen und רוחך הטובה in רוח טובה zu ändern. In letzterem heisst רוח Wind. Gemeint ist der Wind, der nach Num. 11, 31 von JHVH bestellt wurde, die Wachteln zu bringen. Zur Not kann sogar רוחך הטובה belassen werden. Zwar ist רוח in der Bedeutung „Wind“ mit Suff. nach der Bemerkung zu Ex. 15, 10 nicht gut

klassisch, ist aber gut genug für unsern Verfasser; sieh zu V. 19. Demgemäss ist der Satz = und du bestelltest einen segenreichen Wind.

22. Mit לפאה wussten die alten Versionen nichts anzufangen. LXX und Vulg. lassen das Wort unübersetzt und Syr. gibt dasselbe durch לריש אנש wieder, was der Ausdruck aber nicht heissen kann. Auch die Neuern sind hier ratlos. Aber man kommt auf das Richtige, wenn man erwägt, dass in diesem Verse nur von den Ländern der beiden darauf genannten Könige die Rede ist, denn von der Eroberung Kanaans ist erst in V. 24 die Rede. Danach heisst פאה hier Nebengebiet, als welches die Landschaften jenseits des Jordan, die nicht zum eigentlichen gelobten Lande gehören, angesehen werden, während die dem Nomen vorgeschlagene Präposition den Produktacc. vertritt. Demgemäss ist = ותחלקם לפאה und verteiltest sie — nämlich die Landschaften Sihons und Ogs — als Nebengebiet. Das erste ואת ארץ ist zu streichen.

24. Der Anfangssatz wird neuerdings gestrichen, aber mit Unrecht. Seine Berechtigung erhellt aus der vorherg. Bemerkung. ותכנע klingt an הכנענים an.

25. Statt טוּב, das nur st. constr. sein könnte — vgl. die Schlussbemerkung zu Gen. 24, 10 — der hier aber unmöglich ist, hat man טוֹב zu vokalisieren.

26. Ob es wirklich ein Substantiv גַו gibt als Nebenform von גֵו, bezweifle ich sehr.

28. Statt des unhebräischen ורבות עתים ist רַבִּים אִתָּם zu lesen und כרחמיך הרבים אתם im Sinne von „nach deiner grossen Barmherzigkeit gegen sie" zu fassen. Die Recepta ist unhebräisch, weil, wie schon früher bemerkt, kein attributives Adjektiv, selbst wenn es eine Zahl ausdrückt, dem Substantiv, auf das es sich bezieht, vorangehen darf. Ueber את vgl. den Gebrauch des sinnverwandten עִם in den Wendungen עשה חסד עם, היטיב עם und dergleichen mehr.

30. Zu ותמשך ist nicht etwa חסד als Objekt hinzuzudenken, sondern das Verbum ist hier intransitiv und der Ausdruck = aber du wartetest mit der Strafe (gegen Siegfried).

32. ולאבתינו ist wahrscheinlich als durch Dittographie aus dem Vorhergehenden entstanden zu streichen.

35. במלכותם, dem im folgenden Verse אנחנו עבדים entgegengesetzt ist, heisst: in ihrer Freiheit, d. i. während ihrer politischen Selbständigkeit. Ueber diese Bedeutung des Nomens sieh das zu Pr. 30, 22 über das Verbum desselben Stammes Gesagte.

X.

1. Zu ובכל זאת bemerkt Siegfried: es fehlt der Anschluss. Freilich hat dieser Ausdruck keinen Anschluss an das Vorhergehende, wenn man ihn im Sinne von „zu alle dem“ fasst, wie allgemein geschieht, als wäre damit hingewiesen auf die Urkunde über die Verpflichtung auf das Gesetz, von deren Unterzeichnung gleich darauf die Rede ist. In Wirklichkeit aber heisst בכל זאת hier, wie Jes. 9, 11 und öfter, trotz alle dem. So gefasst, schliesst sich dieser Ausdruck an den 9, 35—37 angestellten Kontrast zwischen den Vätern und der gegenwärtigen Generation an, und der Sinn des Ganzen ist der: den Vätern ging es so gut, und doch waren sie schlecht; wir aber sind in solchem Elend und trotzdem sind wir bereit, den Bund mit dir, o Gott, zu erneuern. — Die unterzeichnete Urkunde ist nicht verbatim gegeben. Das substantivische Partizip pass. חתום ist ein terminus techn. und dessen Bedeutung hier ebenso unsicher wie Jer. 32, 11. 14.

2. Statt החתומים ist mit andern nach V. 1 הֶחָתוּם zu lesen. Manche Erklärer belassen ersteres, lesen aber davor nach Syr. כל אלה statt ועל, aber mit sehr schlechtem Geschmack.

29. מבין ist als Glosse zum vorherg. יודע zu streichen. Die Glosse, die in dem zu 8, 2 angegebenen Sinne verstanden sein will, ist richtig.

30. לשמר ולעשות drückt strenggenommen einen Begriff aus und heisst: genau zu beobachten; sieh zu Num. 23, 12.

31. Man beachte, dass hier die Rede in der ersten Person statt der dritten ist, wie sie nach ושאר העם וגו׳ in V. 29 sein müsste. Dies geschieht, um anzudeuten, dass die hier genannten Verpflichtungen mit denen der Urkunde, die von den Häuptern des Volkes unterzeichnet wurde, identisch sind; sieh die Schlussbemerkung zu V. 1.

33. Das zweite עלינו ist neuerdings in Zweifel gezogen worden, aber mit Unrecht, denn לתת עלינו im Sinne von „dass wir uns zu zahlen verpflichten“ ist gut hebräisch.

34. Ueber den eigentlichen Sinn von לחם המערכת sieh die Bemerkung zu Lev. 24, 6.

35. Dieser Vers, der hier den Zusammenhang in empfindlicher Weise durchbricht, wird besser an den Schluss unseres Kapitels transferiert. Statt לבית אבתינו wollen Loehr und andere לבתי אבתינו lesen, was wohl von genügender allgemeiner grammatischer Kenntnis

zeugt, aber zugleich auch von beklagenswerter Unbelesenheit im A. T. Denn in einer Verbindung wie die unsrige ist בית ohne Ausnahme im Sing., auch wenn das Bestimmungswort selbst und sein etwaiges Suff. im Pl. stehen, wie hier; sieh Num. 1, 2. 18. 20. 24. 4, 42. 17, 17. 1 Chr. 5, 13. 25. 2 Chr. 17, 14. 35, 4 und nahe an vierzig andere Stellen.

38. Gegen die für עריסה gewöhnlich angenommene Bedeutung „Gerstengrütze“ spricht das Num. 15, 20 in Verbindung damit vorkommende חַלָּה. Letzterer Ausdruck macht es wahrscheinlich, dass die talmudische Fassung des fraglichen Nomens im Sinne von „Teig“ richtig ist. והם fehlt in einer beträchtlichen Anzahl Handschriften, und auch Syr. bringt dieses Wörtchen nicht zum Ausdruck. Dieser Umstand zeigt jedenfalls, dass die Lesart hier für die Alten nicht mehr feststand. Ich vermute nun, dass man והם הלוים in והלוים הם zu ändern hat. Letzeres ist auch besser hebräisch; sieh zu Jes. 43, 25. ערי עבדתנו aber heisst nicht „unsere Ackerbaustädte“, denn nacktes עבדה kann nicht den Ackerbau bezeichnen, sondern der Ausdruck ist so viel wie: unsere Städte, in denen wir unter fremder Oberherrschaft wohnen; sieh zu Esra 9, 8. Der Umstand, dass der Zehnte gegeben wurde, obgleich man unter einer fremden Oberherrschaft stand, der man Landsteuer zahlen musste, wird hier als besonderes Verdienst hervorgehoben; vgl. zu V. 1.

39. בַּעְשֵׂר halte ich mit andern für ein Unwort. Es ist statt dessen בְּעָשְׂר zu vokalisieren.

40. Die übliche Wiedergabe von כלי המקדש durch Gefässe oder Geräte des Heiligtums ist nicht richtig, denn die Gefässe und Geräte, die im Heiligtum bei der Opferung und auch sonst gebraucht wurden, heissen stets כלי הקדש — vgl. Num. 3, 31. 4, 15. 18, 3. 1 K. 8, 4. 1 Chr. 9, 29. 22, 18. 2 Chr. 5, 5 — und wo solche Geräte aufbewahrt wurden wurde auch schwerlich der Zehnte an Getreide gehalten. כלי המקדש ist = die G ü t e r des Heiligtums; sieh zu Ex. 22, 6. Gemeint ist also schlechtweg Eigentum des Tempels. Danach bezeichnet קדש als Bestimmungswort das durch das nomen regens Ausgedrückte als heilig, während מקדש dasselbe nur als Geldeswert dem Heiligtum zuschreibt. Mit andern Worten, als Bestimmungswort bezeichnet מקדש den Tempel nur als Institut, als juridische Person, die Eigentum besitzen kann, während man bei קדש an die Heiligkeit des Tempels denkt, die sich allem mitteilt, das mit dessen Dienste verbunden ist. Die falsche Fassung von כלי המקדש hat schon im Altertum zum Missverständnis des unmittel-

bar darauf Folgenden geführt, und das Missverständnis ist noch bis jetzt nicht beseitigt. Denn LXX gibt והכהנים durch καὶ ἱερεῖς wieder, als schlösse sich der Ausdruck an כלי an, und ihr folgen alle modernen Uebersetzer und Erklärer. In Wirklichkeit aber schliesst sich der fragliche Ausdruck an המקדש an und teilt mit ihm die grammatische Beziehung, sodass ושם כלי המקדש וגו׳ so viel ist wie: und daselbst lagen auch die Sachen des Tempels und der diensttuenden Priester, der Torhüter und Sänger.

XI.

1. Der zweite Halbvers bildet einen Umstandssatz; sieh die Bemerkung zum folgenden Verse. להביא ist = zu liefern.

2. Hier ist die Konstruktion verkannt worden. Sämtliche Erklärer fassen העם als Subjekt und לכל האנשים als Objekt, was aber falsch ist, da sich das so häufige בֵּרך nirgends mit ל des Objekts findet, sondern stets mit dem Acc. konstruiert wird. In Wirklichkeit ist das Subjekt zu ויברכו aus שרי העם in V. 1 zu entnehmen, während העם hier das Objekt ist. Der zweite Halbvers bildet eine in der dem Hebräischen eigentümlichen Weise mit ל eingeleitete Restriktion des Objekts; sieh besonders Jer. 19, 13. Danach ist der Sinn der: und sie — nämlich die Gemeindevorsteher — dankten dem Volke, das heisst, nicht allen, sondern nur solchen, die usw. Der Sinn wird klar, wenn man weiss, dass המתנדבים hier nur von dem freiwilligen Entschluss, sich in Jerusalem niederzulassen, ohne die Entscheidung durchs Los abzuwarten, verstanden werden kann; vgl. V. 1. Also nur solchen, die diesen freiwilligen Entschluss gefasst hatten, sprachen die Gemeindevorsteher ihren Dank aus, nicht auch denjenigen, die sich in die Entscheidung des Loses fügten (gegen Siegfried). Denn die Alten waren mit ihrem Danke sparsam und verschwendeten ihn nicht an solche, die nichts mehr taten als ihre Pflicht und Schuldigkeit; sieh zu Gen. 23, 12.

17. Für das widersinnige התחלה ist mit andern הַתְּהִלָּה zu lesen. Letzteres ist aber mehr konkret zu fassen, nämlich im Sinne von „lobsingender Chor"; sieh zu 12, 31. יהודה לתפלה ist zu streichen. Dieser Ausdruck ist verderbt aus מוֹרֶה לַתְּהִלָּה = der den lobsingenden Chor unterwies, einer Glosse zu ראש התחלה.

36. Hier ist der Sinn nicht klar und der Text wahrscheinlich nicht richtig überliefert, doch lässt sich das Ursprüngliche nicht mehr nach Vermutung ermitteln.

XII.

8. Für הידות, das ein Unwort ist, gibt es eine Lesart הַיְּדוֹת, doch ist dies nicht besser. Ich glaube, dass man הוֹדָיוֹת zu lesen hat. Letzteres wäre Pl. von הוֹדָיָה, einer spätern Bildung, der Hiph. des Verbums zu Grunde liegt. Andere emendieren, angeblich nach LXX Luc., הוֹדוֹת als Inf., das ich aber für minder wahrscheinlich halte.

22. Statt des hier unmöglichen על ist mit allen Neuern nach mehreren Handschriften עַד zu lesen.

28. בני ist offenbar für מן verschrieben, und in המשררים steckt irgendein diesem Worte graphisch naheliegender Ortsname, der sich aber nicht mehr ermitteln lässt. Danach hat man das Subjekt zu ויאספו aus הלוים im vorherg. Verse zu entnehmen. An der Korruption ist das Vorkommen von המשררים in V. 29 schuld. Letzteres kann jedoch dort mit dem vorherg. הלוים identisch sein, weil alle Sänger Leviten waren.

30. Ueber die Frage ויִּטָּהרו oder ויטהרו sieh die Bemerkung zu Esra 6, 20.

31. תודה ist hier in konkretem Sinne gebraucht und = lobsingender Chor; sieh zu 11, 17. Was auf גדולות folgt, ist mit dem Folgenden zu verbinden.

32. Sieh die vorherg. Bemerkung. Es ist aber ותהלכת in וְהַהֹלֶכֶת zu ändern und dies im Sinne von וְהַתּוֹדָה ההלכת zu fassen. Danach entspricht Waw in וילך dem arab. ف; vgl. V. 38 ואני.

38. Das Keri לְמוּל ist eine erbärmliche Korrektur des Kethib, das dem Ursprünglichen näher kommt, denn das Wort ist aus לִשְׂמֹאל, dem Korrelat zu לימין in V. 31, verderbt, was auch andere schon vermutet haben. Aber auch für העם ist הסגנים zu lesen und darüber V. 40 zu vergleichen.

44. Ueber die Aussprache von ויפקדו sieh die Bemerkung zu 7, 1. Statt העמדים liest man vielleicht besser הָעֹבְדִים, denn blosses עמד kann schwerlich heissen im Dienste stehen.

46. Statt ושיר ist, dem vorherg. ראשי entsprechend, וְשָׂרֵי zu lesen und über die Verbindung שָׂרֵי תהלה Ausdrücke wie שרי מקנה, שרי רכב und שרי רכוש zu vergleichen. Aber auch für והודות liest man viel besser והוֹדָיוֹת; sieh zu V. 8.

XIII.

4. Für בלשכת ist mit andern בְּלִשְׁכַּת zu lesen. Gut klassisch würde aber hier על statt ב gebraucht sein.

5. והכלים ist = und die andern Sachen oder Güter; sieh die Bemerkung zu 10, 40.

6. Wegen נשאלתי sieh zu 1 Sam. 20, 6.

13. Statt des in diesem Zusammenhang unmöglichen ואוצרה ist mit andern nach LXX Luc. וָאֲצַוֶּה zu lesen.

15. Der zweite Halbvers ist hinter V. 16 zu transferieren und die Bemerkung zu diesem zu vergleichen.

16. Statt והצרים ישבו בה ist וְהַצַּיָּדִים בַּשַּׁבָּת zu lesen. Wie צַיִד nicht nur Wildpret, sondern auch Viktualien irgendwelcher Art heisst, so bezeichnet hier צַיָּד den Verkäufer von Lebensmitteln schlechtweg. Für ובירושלים lesen manche Erklärer nach drei Versionen und etlichen hebräischen Handschriften בירושלים, doch ist keines der beiden richtig. Man hat ובני ירושלים zu lesen. Endlich hat man auch die aus V. 15 hierher zu transferierenden Worte zu emendieren in ואעיד בָּהֶם מִמְּכֹר צַיִד = und ich warnte sie, Lebensmittel nicht feil zu bieten. Hiph. von עוד kann seiner Bedeutung nach sehr gut c. Inf. mit מן konstruiert werden. Von sprachlichen Bedenken abgesehen, bietet die Recepta auch sachliche Schwierigkeiten. Denn dass um diese Zeit Tyrier in Jerusalem wohnten, ist im höchsten Grade unwahrscheinlich, weil die Gemeinde klein und arm und dazu noch augenblicklich bestrebt war, selbst geschlossene Ehen zu lösen und Kinder zu verstossen, um sich von heidnischen Elementen zu säubern. Unter solchen Umständen konnte Jerusalem als Ansiedlung für Nichtjuden, namentlich Tyrier, keine Anziehung haben.

17. Die Entweihung des Sabbats, von der hier die Rede ist, hat man mit Bezug auf V. 15 zu verstehen. Denn die reichen Adeligen waren es, welche am Sabbat ihren Wein keltern und ihre Produkte nach Jerusalem zu Markte bringen liessen.

19. Unmittelbar vor לא יבא ist אשר wegen des Vorhergehenden irrtümlich ausgefallen.

22. Die Worte מטהרים ובאים שמרים sind zu emendieren in מַזְהִרִים הבאים ושמרים. Danach ist der Satz = dass sie solche, die (am Sabbat) kommen sollten, vermahnen und die Tore hüten.

23. Ueber die Vokalisierung von השיבו sieh die Bemerkung zu Esra 10, 2.

24. Für חצי ist höchstwahrscheinlich חֲצָיָם zu lesen. Ohne Suff. bei diesem Nomen ist der Satz kaum korrekt. Mem ist durch Haplographie verloren gegangen. Am Schlusse ist וכלשון עם ועם in כִּלְשׁוֹן עַמָּם zu ändern und dieses als Epexegese zu יהודית zu fassen.

29. Für das zweite הכהנה ist mit andern nach Syr. und dem folgenden הלוים entsprechend הכהנים zu lesen.

I Könige.

I.

1. Ueber בגדים sieh zu Gen. 38, 14. Danach bezeichnet dieses Nomen hier Kleider, die sich für den Fall eigneten, das heisst, warme Kleider. Es trägt aber auch der Artikel wesentlich zum Ausdruck dieses Begriffes bei.

2. Was סכנת eigentlich heisst, lässt sich nicht sagen. סכן ist auch eines der hebräischen Verba, deren Grundbegriff völlig dunkel ist.

4. Der Schlusssatz kann keinen anderen Zweck haben als den, uns von dem Zustand der geistigen Kräfte Davids einen Begriff zu geben. Wenn ein Mann wie David, der für die Befriedigung der Wollust einen Mord begehen konnte, eine sehr reizende Jungfrau beständig im Schosse hat, ohne sie zu berühren, so tut er dies unfreiwillig. David war also sexuell erschöpft*); dies geht auch aus seiner V. 1 beschriebenen geringen Körperwärme hervor. Mit der Impotenz aber kam auch Gedächtnisschwäche, wie zu geschehen pflegt, wenn die Impotenz die Folge von sexuellem Exzess ist; vgl. zu V. 11. Wenn es sich hier nicht um den delikaten Punkt handelte, würde eine Warmflasche den Dienst der Jungfer tun.

6. Der erste Halbvers deutet an, dass David den Adonia zu seinem Nachfolger bestimmt hatte, weshalb er dessen königlichen Staat nicht übel nahm, während der zweite den Grund dieser Bestimmung angibt. Denn David war der Gründer einer Dynastie. Darum hatte nur der älteste unter seinen als Prinzen geborenen Söhnen das Recht auf die Thronfolge. Dieser älteste war Absalom

---

*) Vgl. Synhedrin 22a, wo auf das hier berichtete Verhalten Davids gegen Abisag ein dunkles Sprichwort angewendet wird, dessen Sinn nach Raši ist: wenn der Dieb nicht mehr zu stehlen vermag, tut er sich auf seine Ehrlichkeit zugute.

gewesen, und nach dessen Tode ging sein Recht auf Adonia über, der jetzt der älteste als Prinz geborone Sohn war; sieh zu Deut. 21, 16. וגם הוא verstehen die Erklärer nicht recht. Der Ausdruck ist im Hinblick auf Absalom gesagt. Absalom war schön von Gestalt — vgl. 2 Sam. 14, 25 — und Adonia war es auch. Dieser Umstand wird als weiterer Grund erwähnt für die Eintretung Adonias in die Rechte des verstorbenen Absalom. An ילדה ist nichts zu ändern. Das Subjekt ist nicht genannt, und weil dieses ein Weib sein muss, ist das Verbum fem.; vgl. zu Num. 26, 59.

8. ושמעי ורעי ist schwerlich richtig. Joseph. Ant. VII, 14, 4 hat dafür רֵעה דוד, aber 2 Sam. 15, 37 und 16, 16 wird חושי als רעה דוד genannt. Danach ist hier vielleicht וחושי רעה דוד zu lesen.

10. Streiche ובניהו, das schon wegen des Fehlens von בן יהוידע als nähere Bestimmung dazu als unecht erscheint, abgesehen davon, dass die nota acc. davor stehen müsste; sieh zu Gen. 15, 19.

11. לא ידע heisst: ist nicht bei Sinnen; vgl. zu Jer. 47, 11. Doch will hier damit nicht gesagt sein, dass David vollends die Besinnung verloren. Gemeint ist nur Gedächtnisschwäche; vgl. zu V. 4. Dass die 2, 1—9 gegebenen letzten Instruktionen Davids an Salomo von einem guten Gedächtnis zeugen, verschlägt bei einem alttestamentlichen Schriftsteller nicht viel; sieh die Schlussbemerkung zu Ex. 6, 12.

13. Zur Einleitung der direkten Rede genügt כי oder לאמר allein vollkommen. Eines dieser beiden Wörter ist daher überflüssig. Da es aber unerklärlich wäre, wie כי in den Text kam während לאמר sehr leicht durch Dittograghie aus dem Vorherg. entstehen konnte, wird wohl letzteres zu streichen sein; vgl. V. 17, wo לאמר, aber nicht כי fehlt. V. 30 ist wiederum לאמר neben כי von hier aus eingedrungen. Der Rat Natans spricht für unsere Fassung von V. 11b. Denn wenn David das Versprechen, von dem hier die Rede ist, wirklich gegeben hätte, würde es des hier gegebenen Rates nicht bedurft haben, da Bathseba selber wohl wusste, dass sie von David die Erfüllung seines königlichen Versprechens verlangen konnte. Aber ein derartiges Versprechen Davids existierte tatsächlich nicht, und Natan rät der Bathseba, dem König einzureden, dass er ein solches gegeben, was er bei seinem entschwundenen Gedächtnis glauben wird; sieh die folgende Bemerkung.

14. Auch hier hat der Satz ומלאתי את דבריך nur dann einen Sinn, wenn es galt, den König um die Erfüllung eines Versprechens

zu mahnen, das er nie gegeben; sonst hätten die Worte Bathsebas keiner Bestätigung bedurft.

15. Die Wiederholung der Angabe über des Königs Alter und über die Beziehungen Abisags zu ihm an dieser Stelle hat den Zweck, Lesern, die nicht geläufig zwischen den Zeilen lesen können, einen Wink zu geben. Man muss in der Tat sehr kurzsichtig sein, um nach dieser Wiederholung nicht zu sehen, dass mit dem Zustande Davids, der die V. 4 beschriebenen Beziehungen zwischen David und Abisag möglich machte, die ihm abgeschwatzte Bestimmung Salomoms für die Thronfolge zusammenhängt.

18. Der zweite Halbvers, in dem ועתה sichtlich für וְאַתָּה verschrieben ist, ist ein späterer Zusatz, der auf Missverständnis von V. 11b beruht.

20. Hier bieten sehr viele Handschriften ועתה statt ואתה, doch ist letzteres ungleich besser.

21. Dieser Vers, der sich an das unmittelbar Vorhergehende durchaus nicht anschliessen will, ist nicht ursprünglich. Er ist ein späterer Einschub, veranlasst durch V. 12b. Doch ist dieser Gedanke dort wohl an seinem Platze, aber nicht hier. Nathan, dem persönlich daran viel liegt, dass Salomo dem Vater in der Regierung folge — vgl. zu 4, 5 — aber ohne Bathsebas Hilfe dies nicht zustande bringen kann, stellt ihr, um sie zu dem gewünschten Gange zu bewegen, die Sache so dar, als handelte es sich nicht nur um die Krone, sondern auch um die Rettung des Lebens. An dieser Stelle aber genügt es vollkommen, David an sein königliches Versprechen zu erinnern; er muss dies Versprechen erfüllen, ob davon für Salomo und seine Mutter viel oder wenig abhängt.

23. Nur ein einziges Mal, und das, um sein Leben zu retten, redet ein Prophet einen König mit אדני המלך an — vgl. Jer. 37, 20 — aber dass sich ein Prophet dem König zu Füssen wirft, wie hier, ist im ganzen A. T. beispiellos. Allein hier erscheint uns Nathan ganz anders als dazumal, als er dem David die Parabel von dem geraubten Schäfchen vortrug und ihm am Ende zurief: „Du bist der Mann!" Jener Nathan war ein Bote JHVHs, dieser ist ein Höfling, ein Intrigant. Echt ist aber nur unser Nathan hier.

26. אני geben Kamphausen, Kittel und andere durch „selbst" wieder, was aber nicht richtig ist. Denn das persönliche Fürwort ist hier nicht nur völlig unbetont, sondern hat überhaupt keine selbständige Bedeutung, und לי אני עבדך heisst nicht mehr als: mich, deinen Knecht. Im Hebräischen ist jedoch אני in dieser Ver-

bindung unerlässlich, weil sonst עבדך Apposition zu dem Suff. in לי nicht sein könnte; sieh zu Dan. 7, 15 und 8, 1.

28. ותבא לפני המלך ist als Variante oder Glosse zum folgenden Satze zu streichen. ותעמד לפני המלך heisst: und sie trat vor den König.

29. Ueber den gegen die sonstige Regel auf יהוה bezüglichen Relativsatz sieh zu 2 Sam. 4, 9.

30. Streiche לאמר und vgl. zu V. 13. Wie das erste, leitet auch das letzte כי das Beschworene ein. Die Partikel am Schlusse ist wegen des längern Vergleichs dazwischen wiederholt.

31. Zu יחי אדני המלך לעולם vergleicht Behrmann Dan. 2, 4 מלכא לעלמין חיי, doch passt diese Vergleichung nicht. Letzteres das stets zu Anfang der Anrede an den König kommt, ist eine leere Formel im Munde der Höflinge, hier aber kommt der fragliche Wunsch nicht beim Beginn der Rede, sondern jetzt, nachdem David von Salomo als seinem Nachfolger gesprochen. Darum ist der Sinn hier der: möge es noch recht lange dauern, ehe der Thron vakant wird und Salomo ihn besteigt! Wegen dieses Sinnes wird der König im Wunsche der Bathseba mit Namen genannt, was in der oben erwähnten aramäischen Formel nicht der Fall ist.

36. Benaja spricht Amen, um Davids Worte unwiderruflich zu machen. Der zweite Halbvers scheint mir nicht ursprünglich.

37. Das Kethib יהי ist das allein Richtige. Denn Benaja, der Priester und nicht Prophet ist, kann diesen Gedanken wohl als Wunsch aussprechen, aber nicht als Versicherung.

38. Die Mitnahme der כרתי ופלתי als militärische Eskorte erklärt sich daraus, dass man auf dem Wege einen Angriff von der Partei Adonias befürchtete.

41. והם כלו לאכל heisst nicht „als sie eben das Mahl beendet hatten“, wie man zu übersetzen pflegt, sondern ist so viel wie: doch wollten sie das Mahl zu Ende führen, setzten dasselbe fort. Als Zeitangabe gefasst, trägt der Satz zum Sinn des Ganzen nichts bei, dagegen bildet er nach unserer Fassung mit dem unmittelbar darauf Folgenden, worin וישמע יואב . . . ויאמר offenbar den Joab von dem vorherg. Umstandssatz ausschliessen will, einen charakteristischen Kontrast. Adonia und seine jungen Kameraden hörten wohl den ausserordentlichen Lärm, liessen sich jedoch leichtsinniger Weise dadurch im Schmausen nicht stören; der alte erfahrene und vorsichtige Joab aber erkundigte sich sofort nach der Ursache des Lärms. An מדוע קול הקריה הומה ist nichts zu ändern. Die Konstruk-

tion ist echt hebräisch; sieh zu Gen. 3, 8. Andere Beispiele sind Ps. 69, 4 כלו עיני מְיַחֵל und Orla 2, 12 שאלתי את רבן גמליאל עומד בשער המזרח. Klostermann vokalisiert הוֹמָה und bezieht dies auf das nomen regens, allein קול findet sich nirgends als Subjekt zu הָמָה, auch Jer. 6, 23 und 50, 42 nicht; sieh zur vorletzten Stelle.

44. אבל heisst hier leider oder ich bedauere. Näheres über die Bedeutung dieses Wortes zu Gen. 42, 21.

45. Statt וַתָּהֹם ist וַתָּהָם zu vokalisieren und darüber V. 41, wie auch zu Deut. 7, 23 und 1 Sam. 4, 5 zu vergleichen.

II.

2. Ueber die Wendung וחזקת והיית לאיש vgl. 1 Sam. 4, 9, nur dass dort, wo die Angeredeten eine Mehrheit sind, Hitbp. von חזק gebraucht ist wegen seiner reziproken Bedeutung.

3. Der Sinn von עדות ist durch das deutsche „Zeugnis“ nicht im entferntesten ausgedrückt. Das hebräische Nomen heisst religiöses Symbol. שם ist hier nicht vom Raume, sondern sachlich zu verstehen und = אֵלָיו. Ueber diesen Gebrauch der Partikel vgl. besonders 17, 13 משם. Der Ausdruck פנה אל aber heisst nach einer frühern Bemerkung Aufmerksamkeit schenken, daher auch unternehmen. Letztere Bedeutung hat der Ausdruck hier.

4. Das zweite לאמר mit Thenius zu streichen, ist kein genügender Grund vorhanden. Der Ausdruck kann sehr gut wegen des längern Vordersatzes dazwischen wiederholt sein; vgl. 3, 26 das wiederholte ותאמר. Nicht nur ist in solchem Falle die Wiederholung bei Ausdrücken gestattet, die bloss dazu dienen, einen Satz einzuleiten, sondern auch bei Wörtern von selbständiger Bedeutung; vgl. z. B. Ex. 4, 9 die Wiederholung von והיו. Dass LXX hier לאמר zum zweiten Male nicht ausdrückt, ist noch lange kein Beweis, dass ihr dieses Wort nicht vorlag. Der Ausdruck konnte hier im Griechischen einfach nicht wiedergegeben werden, weshalb die Uebersetzer ihn ausliessen.

5. וגם bezieht sich nicht auf אתה, sondern auf den Rest der Rede Davids, den es von dem Vorhergehenden trennt, weil er andern Charakters ist. Der Ausdruck ist so viel wie „ferner“. Aehnlich, aber nicht ganz wie hier, ist der Gebrauch dieses Ausdrucks Jos. 22, 7. Für וישם ist mit andern nach LXX וַיִּקֹּם zu lesen. Dann heisst der Satz: und hat gerächt im Frieden Blut, das im Kriege vergossen worden war. Kamphausen fasst דמי מלחמה im Sinne von „Blut, wie man es im Kriege vergiesst“, was aber nicht richtig

ist, denn David denkt hier an Asahel, den Abner wirklich im Kriege erschlagen, und dessen Erschlagung Joab durch die Tötung Abners im Frieden gerächt hatte. Im zweiten Halbvers ist דם נקי für דמי מלחמה zu lesen und ebenfalls nach LXX Luc. das Suff. der dritten Person durchweg durch das der ersten zu ersetzen. Der Sinn des Satzes ist danach der: und liess mich für den Mord verantwortlich erscheinen. Denn, dass David anfangs beim Volke im Verdacht stand, die Erschlagung Abners befohlen zu haben, zeigt 2 Sam. 3, 37. Nur bei dieser Fassung, wonach David für die Tat Joabs gelitten, hat das vorherg. אשר עשה לי einen Sinn. Ueber das Bild vom Schuh vgl. deutsch „einem etwas in die Schuhe schieben." שום בחגרה aber ist = in die innern Falten des Gürtels oder schlechtweg unter den Gürtel stecken, zwischen ihn und den Leib. Denn die Orientalen, die einen breiten Gürtel tragen, gebrauchen dessen innere Falten als Tasche. Daher ist hebräisch „einem etwas Böses in den Gürtel stecken" so viel wie es ihm in den Sack schieben. Die Präposition in בחגרתי und בנעלי heisst also nicht „an", sondern „in".

6. Der zweite Halbvers heisst: und sorge dafür, dass er nicht im hohen Alter eines natürlichen Todes stirbt. Ueber die Ausdrucksweise vgl. Jer. 34, 4 b und 5 a. Hier birgt der Ausdruck jedoch in sich auch den Nebenbegriff der zufriedenen Miene im Gesichte, mit der ein im hohen Alter friedlich Gestorbener nach dem Scheol herabfährt; vgl. zu Gen. 42, 38.

7. Hier ist der Text schwerlich in Ordnung, denn die Tat des Barsillai kann nicht schlechtweg seinen Kindern zugeschrieben werden, auch ist 2 Sam. 19, 38 f. nur von Kimham allein als Angehörigen Barsillais die Rede. Ferner gibt קרבו keinen rechten Sinn. Aus diesen Gründen vermute ich, dass der Text ursprünglich las וּלְבֵן . . . . והיה . . . . קֵרְבוֹ. Subjekt zu קֵרְבוֹ wäre dann Barsillai, der Vater des mit בן gemeinten Kimham. Piel von קרב heisst einen einem andern für persönlichen Umgang empfehlen; vgl. Edujoth 5, 7. כי קֵרְבוֹ אלי hiesse danach; denn er — nämlich Barsillai — hat ihn mir empfohlen; vgl. 2 Sam. 19, 38. Die Kenntnis von dem Verdienste Barsillais um David wird hier als etwas Wichtiges bei Salomon vorausgesetzt, nicht aber die Kenntnis von der Empfehlung Kimhams durch Barsillai wie sie in der obengenannten Samuelstelle gegeben ist. Barsillai selber, der schon damals achtzig Jahre alt war, vgl. 2 Sam. 19, 36, war zur Zeit nicht mehr am Leben.

8. Mit עמך ist hier absolut nichts anzufangen, denn Simei

wohnte zur Zeit auf seinem Gute in Bachurim, nicht in Jerusalem. Das fragliche Wort ist für עוד verschrieben. Aus ד kann, wenn dessen vertikaler Strich in der Vorlage etwas länger ausgefallen ist, im Abschreiben ך werden, und als das geschah, konjizierte man die Recepta. והנה עוד שמעי ist = und nun noch der Fall Simei. Dieses passt als Einleitung des letzten Punktes in den Instruktionen vortrefflich. Ueber קללני קללה sieh zu 2 Sam. 16, und 12.

13. Hinter אם שלמה drückt LXX noch וישתחו לה aus, doch passt dazu das Folgende nicht, denn die Frage Bathsebas השלום בואך und Adonias Antwort שלום setzen Familiarität zwischen den beiden voraus. Wenn Adonia nicht auf familiärem Fusse mit Bathseba gestanden hätte würde es auch im folgenden Verse דבר לעבדך statt דבר לי heissen.

20. קטנה fehlt in V. 16. Der junge Prinz fühlte, von welcher Bedeutung seine Bitte für den ebenfalls jungen König sein wird, die abgelebte alte Frau aber fühlte dies nicht.

21. Ueber das pass. יֻתַּן mit folgendem Objektacc. und über die Masculinform dieses Verbums sieh zu Gen. 4,18.

22. Der zweite Halbvers ist zu emendieren in ולו אביתר הכהן ויואב וגו׳ = und für ihn sind Abjathar usw. Die Korruption fing hier damit an, dass ולו aus dem Vorherg. dittographiert wurde. Aus ולואביתר wurde darauf ולאביתר und dementsprechend וליואב. Ueber den Gebrauch von ל zur Bezeichnung der Parteinahme vgl. besonders Ps. 118, 6.

24. Für לי hat man לו zu lesen und dieses auf דוד אבי zu beziehen. Der Umstand, dass das in Rede stehende Haus — das heisst die Dynastie — im A. T. niemals anders als nach dessen Gründer benannt wird, fordert hier diese Emendation.

26. שדיך ist Sing., nicht Plural; sieh zu Num. 5,3. Das Athnach setze man bei diesem Worte, denn der Satz כי איש מות אתה ist, wie gleich erhellen wird, mit dem Folgenden zu verbinden. Für וביום הזה aber lies וְעִם זה = aber trotzdem, dessenungeachtet und vgl. Neh. 5, 18. Der Sinn ist dann der: denn du verdienst wohl den Tod, aber ich will dich dennoch nicht töten, weil du usw.

27. Der zweite Halbvers bildet nicht einen Absichtssatz, sondern gibt in einer dem Hebräischen eigentümlichen Weise die Folge der Haupthandlung an. Ueber die Ausdrucksweise vgl. besonders Ri. 9, 24.

28. Für אבשלום drücken LXX Luc., Syr., und Vulg. שלמה aus, aber ein Satz wie ואחרי שלמה לא נטה wäre hier nach dem un-

mittelbar Vorhergehenden vollends überflüssig. Unsere Stelle ist nicht leicht zu erklären. Einen befriedigenden, obgleich etwas gezwungenen Sinn erhält man, wenn man diesen und den vorherg. Satz als vorangehende Begründung des zweiten Halbverses fasst. Irgendein anderer Mann an Joabs Stelle hätte nach dem Auslande flüchten können. Joab aber konnte dies nicht tun, weil er als israelitischer Feldherr allen Nachbarvölkern, die ihn gefürchtet hatten — vgl. 11,21 — jetzt verhasst sein musste. Talmai, König von Gesur, der Schwiegervater Davids, war vielleicht der einzige Monarch, gegen den Joab nicht gekämpft hatte. Aber auch dieser musste jetzt einen Groll gegen ihn haben, weil er Absalom, seinen Enkel, bei dessen Aufstand nicht unterstützt hatte, während er nachher für Adonia Partei genommen. Unter diesen Umständen war für Joab die Flucht ins Ausland abgeschnitten, und es blieb ihm nichts übrig, als sich an den Altar zu klammern.

31. Aus וקברתו scheint hervorzugehen, dass sonst hingerichteten politischen Verbrechern ein anständiges Begräbnis versagt wurde; vgl. zu Jer. 26, 23. Im Falle Joabs aber machte Salomo eine Ausnahme, aus einer Rücksicht ähnlich der, die ihn veranlasste, dem Abjathar das Leben zu schenken; vgl. zu V. 26.

32. טבים hat keine ethische Bedeutung, sondern beschreibt die beiden Opfer Joabs als tüchtige und tapfere. Der Begriff des ethisch Guten ist vollkommen durch צדיקים ausgedrückt. Der Gebrauch von הרג beschränkt sich nach einer frühern Bemerkung auf die Tötung eines Wehrlosen. Wirklich wehrlos waren nun Abner und Amasa allerdings nicht gewesen, aber sie hatten den Angriff nicht erwartet und darum von ihrer Waffe augenblicklich keinen Gebrauch machen können. Deshalb hat der Gebrauch von הרג hier seine Berechtigung. Neben טבים in der oben angegebenen Bedeutung kommt ויהרגם so recht zur Geltung. Weil Joabs Opfer tapferer waren als er und er den Kampf mit ihnen nicht aufzunehmen gewagt, hatte er sie meuchlings erschlagen.

34. Für בביתו lesen manche der Neuern nach LXX Luc. und Syr. בְּקִבְרוֹ, aber damit ist nichts gewonnen, weil Joabs Familiengruft in der Steppe ebenso undenkbar ist, wie sein Haus. Denn die Familiengruft war gewöhnlich im Garten nahe dem Hause. Darum ist an בביתו nichts zu ändern, aber hinter dieses ist בְּתַדְמֹר, das wegen der Aehnlichkeit mit dem folgenden במדבר irrtümlich ausgefallen, einzuschalten und 9, 18 zu vergleichen. Die dortige Angabe über die Beziehungen Salomos zur Stadt Thadmor verschlägt

nicht viel; denn בנה bedeutet nicht notwendig erbauen, sondern kann auch heissen ausbauen, verschönern.

37. ביום צאתך, gehört eigentlich in den von תדע abhängigen Objektsatz, ist aber des besondern Nachdrucks halber aus diesem herausgenommen und vorangestellt, und infolge dessen wurde die Setzung von והיה an der Spitze nötig. Die Konstruktion ist eine Abart von der in Gen. 1, 4; sieh zu Deut. 31, 29. Das Tal Kidron war die Grenze des Stadtgebiets; was darüber hinaus lag, gehörte nicht mehr zu Jerusalem. Darum wurden dort allerlei Schutt, Schmutz und Unreinigkeit abgelagert und jede unsaubere Arbeit getan; vgl. 15. 13. 2 K. 23, 4 f. 6. 12. Jer. 31, 39. Das genannte Tal lag östlich von Jerusalem, und Salomo nennt es als Grenze des Stadtgebiets, weil er bei einer Reise Simeis zunächst an eine Reise nach Bachurim, dessen Vaterstadt, denkt, die ebenfalls in dieser Richtung lag. מות תמות kann nur heissen, du wirst dem Tode verfallen, der aber nicht sofort zu erfolgen braucht; sieh zu Gen. 2, 17. Zu dieser Fassung ist man gezwungen, weil Simei erst von der Reise zurückgekehrt sein muss, um die Strafe zu erleiden, was unter Umständen, wie bei seiner Reise nach Gath, unmöglich an demselben Tage geschehen konnte, an dem er Jerusalem verliess.

38. טוב הדבר ist so viel wie: ich bin es zufrieden; vgl. zu Jes. 39, 8.

39. Ueber עבדים לשמעי, worin der Genetiv in einer Weise umschrieben ist, die das nomen regens undeterminiert lässt, sieh zu Ct. 8, 1. Zwei Sklaven entfliehen, weil so viele nötig sind, um Simeis Schuld festzustellen; sieh zu Gen. 40, 5.

42. In dem zweiten Halbvers vermuten manche Erklärer mit Unrecht einen späteren Einschub. Es geschieht dies, weil man das Schlusswort nicht recht versteht. Denn שמעתי heisst hier nicht „ich habe es gehört“, sondern ist so viel wie: ich gehorche oder ich will gehorchen; vgl. die Antwort Simeis V. 38.

44. Nach אתה ידעת ist אשר ידע לבבך überflüssig, weswegen die Neuern diesen Relativsatz streichen. Aber Streichen sollte unter allen Umständen das letzte exegetische Mittel sein; und zumal einen ganzen Satz streichen, ohne begreiflich zu machen, wie er in den Text kam, ist ein unwissenschaftliches Verfahren. Der fragliche Satz ist echt, nur ein einziges Wort darin ist leicht verschrieben. Für ידע ist nämlich יֵרַע zu lesen, לבבך als Subjekt, das vorherg. אשר als acc. cogn. zu fassen und den Ausdruck im Sinne von Deut. 15, 10 zu verstehen. Danach ist der Sinn hier wie folgt: du weisst, wie

gross deine Missgunst war, mit welcher du gegen meinen Vater David gehandelt hast.

45. Mit diesen Worten will Salomo den magischen Einfluss des blossen Gedankens an die von Simei einst ausgesprochene קללה abwehren. Denn wenn jene קללה auch nicht ein Fluch im eigentlichen Sinne des Wortes war — vgl. zu 2 Sam. 16, 5 und 12 — so war sie doch etwas, das mit Fluch denselben Namen hatte, und darum fürchtete Salomo, dass der Gedanke an sie wie das Aussprechen eines Fluches eine fatale Wirkung haben könnte, und eine solche musste durch einen entsprechenden Segensspruch abgewehrt werden; sieh zu Deut. 29, 18 und Ri. 17, 2.

III.

1. Dieser Vers teilt sich ungleich besser beim zweiten פרעה mit Athnach ab. Dann ist ויקח im Sinne von „heiraten" zu verstehen; vgl. 7, 8. Danach ist ויקח את בת פרעה Epexegese zu ויתחתן וגו'; vgl. Gen. 34, 9. Diese Epexegese ist hier insofern nötig, als sonst die Verschwägerung auch dahin verstanden werden könnte, dass Salomo eine entfernte Verwandte des Pharao heiratete; vgl. 2 K. 8, 27, wo von einem חָתָן des Hauses Ahabs die Rede ist.

2. Dieser Vers ist hier nicht an seinem ursprünglichen Platze; sieh die folgende Bemerkung.

3. Der zweite Halbvers ist ein späterer Einsatz. Ursprünglich nahm V. 2 dessen Stelle ein; vgl. 22, 44. 2 K. 12, 4. 14, 4. 15, 4. 35, an welchen Stellen das Lob der Frömmigkeit eines Königs durch eine darauf folgende ähnliche Bemerkung über dessen Duldung der Bamoth beschränkt wird. Hier wurde diese Bemerkung seltsamer Weise von den Alten nicht recht verstanden, indem man die Verantwortlichkeit des Königs für die religiösen Fehler des Volkes nicht einsah. Darum musste die fragliche Bemerkung einer andern Platz machen, die das zu Tadelnde von Salomo selbst aussagt. Dies Verfahren wurde hier um so mehr für nötig gefunden, als der Bericht über Salomos Opferung in Gibeon gleich darauf folgt. Doch wurde die missverstandene Bemerkung aus Scheu nicht getilgt, sondern nur an ihre jetzige Stelle umgesetzt.

4. הגדולה heisst nicht die „vornehme", wie man dieses Adjektiv hier wiederzugeben pflegt, sondern ist rein räumlich zu fassen. Die Bama zu Gibeon war die grösste von allen andern Bamas, die es im Lande gab. Denn ein Altar, auf dem man in kurzer

Zeit, sagen wir in drei Tagen, tausend Opfer ganz in Rauch aufgehen lassen konnte, muss sehr gross gewesen sein.

5. Für אלהים ist אליו zu lesen. Lerzteres kann hier nicht entbehrt werden, während ersteres vollends überflüssig ist.

7. Für לא bieten ein paar Handschriften ולא, doch ist, wie schon früher bemerkt, die asyndetische Anreihung eines derartigen Umstandssatzes bei an der Spitze stehender Negation sehr häufig; sieh die folgende Bemerkung.

8. Dem ersten Halbvers ist nach dem uns vorliegenden Texte kein auch nur halbwegs befriedigender Sinn abzugewinnen. Für ועבדך בתוך עמך ist einfach ועמך zu lesen und das Ganze als Umstandssatz, in dem עמך das Subjekt und עם רב das Prädikat bildet, zum Vorhergehenden zu ziehen. Danach spricht Salomo hier von seinen unzulänglichen Kräften an sich und von der Steigerung dieser Unzulänglichkeit gegenüber der Aufgabe, ein so zahlreiches Volk zu regieren.*) Die Korruption ist hier in folgender Weise entstanden. ועבדך stand anfangs am Rande als Variante zu ואנכי in V. 8. Als ersteres Wort hier in den Text gedrungen war, fügte man בתוך hinzu und strich die Konjunktion vom folgenden Worte, um einen Zusammenhang mit dem Eindringling herzustellen. Am Schlusse bringt LXX ולא יספר מרב nicht zum Ausdruck, weil den Uebersetzern diese Worte überflüssig schienen. Das sind sie aber keineswegs. Denn nach dem zu Gen. 15, 5 erörterten Unterschied zwischen מנה und ספר gibt es hier eine Klimax, und der Sinn von V b ist für uns der: ein zahlreiches Volk, das vor Menge nicht gezählt werden kann selbst mit Hilfe von Aufzeichnungen.

13. Ueber כבוד in Verbindung mit עשר sieh besonders zu Pr. 11, 16. Am Schlusse übergeht LXX כל ימיך, aber nur aus Unverständnis. Dennoch folgen ihr alle Neuern. Wenn man aber erwägt, dass Reichtum und Pracht vergänglich sind, wird man diese Zeitangabe, auf נתתי bezogen, nicht überflüssig finden, denn der Sinn ist dann der: aber auch das, was du nicht verlangt hast . . . gebe ich dir für Zeit deines Lebens. Ueber diese Fassung von כל ימיך vgl. zu Gen. 38, 17 und Deut. 4, 10. Auf den ersten Blick erscheint die Zeitangabe hier ungeschickt ans Ende des Verses

*) Wenn ich in einem früheren Bande an einer Stelle, wo es sich um die Bedeutung von בתוך handelte, auf die Bemerkung zu dieser Stelle verwiesen habe, so dachte ich dabei an die im hebräischen Werke gegebene Erklärung dazu, die aber oben aufgegeben ist.

gesetzt, bei näherer Betrachtung aber muss man diese Stellung richtig finden. Denn diese Stellung von כל ימיך will der Ausdehnung von dessen Beziehung auf den im Relativsatz enthaltenen Vergleich vorbeugen. Stünde die fragliche Zeitangabe vor dem Relativsatz, so würde dieser nur besagen, dass es unter den andern Königen keinen geben soll, der solchen Reichtum und solche Pracht hätte für sein Lebenlang wie Salomo. Es soll aber mehr gesagt sein, nämlich dass kein König für irgendwelche Dauer solchen Reichtum und solche Pracht haben wird, und darum hat die Zeitangabe ihre Stellung ganz am Ende.

14. Man beachte, dass, während Reichtum und Pracht im vorherg. Verse für jeden Fall versprochen werden, hier an das Versprechen langen Lebens die Bedingung eines JHVH wohlgefälligen Wandels geknüpft ist. Denn ein hohes Alter ist der höchste Segen, der nur den Frommen wird; vgl. Pr. 16, 31 und sieh K. zu Ps. 21, 4.

16. אז ist hier unbetont und dient nur dazu, dem einfachen Imperf. aoristische Bedeutung zu geben; sieh zu Ex. 15, 1.

17. עמה בבית ist offenbar so viel wie: während sie im Hause zugegen war. Die Ausdrucksweise wäre gut englisch = with her in the house, ist aber schlecht hebräisch. So etwas findet sich im A. T. meines Wissens nur noch Esther 7, 8.

18. יַחְדָּו heisst hier allein. Ueber diese Bedeutung vgl. das zu Esra 4, 3 über יַחַד Gesagte. Danach wird aber die von mir zu Gen. 22, 6 vorgeschlagene Aenderung von יחדו in יחד unnötig. אנחנו יחדו ist hier = אנחנו לְבַדֵּנוּ; sieh zu Gen. 22, 6, יחדו ist hier gewählt, weil לבד, wie bereits zu Deut. 6, 4 bemerkt, in einem Nominalsatz nicht gebraucht werden kann.

21. Statt ואקם בבקר ist wahrscheinlich וָאָבִין וָאֲבַקֵּשׁ zu lesen, denn soweit ist hier von dem die Rede, was noch in der Nacht geschehen war; von dem Vorgang am Morgen handelt erst der zweite Halbvers.

26. ילוד kann als Partizip schwerlich durch ein Adjektiv beschrieben werden; vgl. zu Ex. 1, 15. Auch kann das Partizip den hier erforderlichen Begriff des Neugeborenen nicht ausdrücken. Aus diesen Gründen hat man statt הַיָּלוּד hier und im folgenden Verse entweder הַיִּלּוֹד oder nach V. 25 הַיֶּלֶד zu lesen. Ersteres das nicht schlechtweg Geborener, sondern Neugeborener heisst, ist ebenso ein Substantiv wie letzteres.

IV.

2. Der zweite Halbvers kann wegen V. 4b nicht richtig sein. Er ist zu streichen und darüber zu V. 5 zu vergleichen.

3. Streiche den Artikel von המזכיר und vgl. 2 Sam. 8, 16 und 1 Chr. 18, 15, wie auch hier das vorherg. ספרים und das folgende כהנים, beide undeterminiert. An dem Artikel bei dem fraglichen Nomen ist הכהן in V. 2 schuld, bei welchem Worte er aber in dessen ursprünglichem Zusammenhang seine Berechtigung hatte; sieh zu V. 5.

4. Der zweite Halbvers wird von den Neuern mit Recht gestrichen, denn von Priestern kann hier die Rede nicht sein, und ausserdem wurde ja Abjathar nach 2, 27 seines Amtes entsetzt.

5. Das V. 3 zu streichende עזריהו בן צדוק הכהן war ursprünglich eine bessere Variante zu ועזריה בן נתן hier. Der Priester Zadok hatte wohl kaum einen Sohn Asarja, aber sein Sohn Ahimaaz hatte nach 1 Chr. 5, 35 einen Sohn dieses Namens, und בן kann hier für Enkel stehen; vgl. 19, 16 יהוא בן נמשי, wofür 2 K. 9, 2. 14 יהוא בן יהושפט בן נמשי steht. Jene Variante ist hier besser, teils weil es nicht wahrscheinlich ist, dass zwei Söhne Nathans zu hohen Aemtern befördert wurden, teils aber auch weil zu erwarten steht, dass auch Zadok ebenso wie Nathan für seine Treue gegen Salomo — vgl. 1, 8 — durch die Beförderung seines Sohnes belohnt wurde. Denn der hier genannte Nathan ist kein anderer als der Prophet dieses Namens. Dieser Prophet hatte nicht nur nicht Partei genommen für Adonia, sondern auch durch seine Intrigen den Salomo auf den Thron gebracht — vgl. die Bemerkungen zu 1, 11. 13. 23 — und seine Dienste wurden von dem jungen König belohnt, indem er dessen Sohn zu seinem Privatsekretär (רעה המלך) machte. כהן muss gestrichen werden. Der Ausdruck ist durch Dittographie aus dem Vorhergehenden entstanden.

15. Ueber den losen Gebrauch von גם an dieser Stelle sieh die Ausführung zu Jos. 9, 4.

19. Die Worte ונציב אחד וגו׳, denen kein Sinn abzugewinnen ist, sind zu streichen.

20. Bei אכלים ושתים ושמחים kommt es nicht auf das wirkliche Stattfinden der dadurch ausgedrückten Handlungen an, sondern nur auf ihre Möglichkeit; vgl. besonders zu Ex. 24, 11 und 2 K. 9, 34. Denn der Sinn ist: Juda und Israel erfreuten sich des Friedens

und des Wohlstandes, sodass sie schmausen und sich gütlich tun konnten.

V.

1. Unmittelbar hinter הנהר ist mit andern nach 2 Chr. 9, 26 ועד einzuschalten.

2. Statt רעי lies רָעִים und vgl. Gen. 18, 7 den Gebrauch des entgegengesetzten טוב mit Bezug auf das Vieh. Doch braucht unser Adjektiv hier nicht notwendig das gerade Gegenteil davon zu bedeuten, sondern kann auch den Begriff des ersteren bloss verneinen, also die zwanzig Rinder als nicht besonders fette, als gewöhnliche bezeichnen. Gut klassisch würde aber das Ganze lauten בקר רָעִים עשרים ובקר בריאים עשרה. Klostermann liest רְעִים und versteht unter בקר רעים Vieh, das von der Weide geholt wurde, was der Ausdruck jedoch nicht heissen kann. Ausserdem wäre so etwas nur als Gegensatz zu בקר אבוסים denkbar, nicht zu בקר בריאים, denn בריא heisst nicht gemästet, sondern nur schlechtweg fett, gut bei Leibe.

4. Der Ausdruck בכל מלכי עבר הנהר ist eine Glosse zu dem vorherg. בכל עבר הנהר. Veranlasst wurde diese Glosse durch die Lesart עבריו, die viele Handschriften und auch einige Ausgaben statt עבריו bieten. עבדיו ist auch vorzuziehen, weil סביב neben מכל עבריו überflüssig wäre. Ueber שלום מכל עבריו vgl. Sach. 8, 10 שלום מן הצר.

6. Für ארבעים אלף ist entweder bloss אלף oder nach 2 Chr. 9, 25 ארבעת אלפים zu lesen.

11. Der Name מחול ist unsicher, denn in der Parallelstelle 1 Chr. 2, 5 steht dafür חמול; vgl. auch Gen. 46, 12 und Num. 26, 21.

12. Für חמשה ואלף drückt LXX חמשת אלפים aus. Das Ursprüngliche war wohl חמשים אֶלֶף. Die Grösse der Zahl kann nicht befremden, wenn man unter שיר Stanzen oder gar Verse versteht.

17. In אתה ידעת את דוד אבי כי וגו׳ ist die Konstruktion wie in Gen. 1, 4 und der Sinn wie wenn stünde אתה ידעת כי דוד אבי לא יכול.

20. יהיו עם עבדיך ist = werden deinen Knechten helfen; vgl. zu 2 Sam. 14, 19. „Mit einem sein“ ist also so viel wie: ihm helfen. Daraus erklärt sich die Wendung היה יהוה עם פ׳.

21. Hier ist die Konstruktion allgemein schmählich verkannt worden. Alle Erklärer beziehen היום auf das Vorhergehende, fassen נתן im Sinne von „geben“ und ל in לדוד als den dazu gehörenden Dat. bezeichnend. Dies macht natürlich die Supplizierung von

„zum Herrscher" vor על העם nötig. Allein was in einem Satze die Hauptsache ist, muss ausgedrückt und nicht suppliziert werden. Ausserdem kann JHVH hier füglich nur für das gepriesen werden, was er jetzt getan, nicht aber für die Geburt Salomos, die vor längerer Zeit stattfand. In Wirklichkeit gehört היום zu נתן — vgl. 1, 48 — ist aber des besondern Nachdrucks halber vorangestellt; vgl. zu Deut. 31, 29. נתן aber ist mit על העם zu verbinden und heisst vorsetzen, über jemanden einsetzen, zum Herrscher über ihn machen, während ל in לדוד von בן abhängt und den Begriff des Genetivs ausprägt. Die gewöhnlichere Wortfolge wäre בן חכם לדוד, aber der Deutlichkeit wegen ist בן חכם nachgestellt, damit dasselbe unmittelbar vor על העם, das Komplement zu נתן, zu stehen kommt. Danach ist der Sinn des Ganzen der: gepriesen sei JHVH, der nunmehr einen weisen Sohn Davids zum Herrscher über dieses zahlreiche Volk eingesetzt hat.

23. Für ירדו ist nach LXX יֹרְדִים zu lesen. Mem ist durch Haplographie verloren gegangen. Statt ואני אשימם aber hat man ואף יְשִׂימֵם zu lesen und וְנִפְּצוּם statt ונפצתים, denn es ist kein Grund vorhanden, warum diese Verba Hiram selbst zum Subjekt haben sollen. ואתה תשא ist zu streichen. Der Ausdruck ist durch irrtümliche Wiederholung des folgenden ואתה תעשה entstanden. Wie schon früher bemerkt, tilgte man selbst in solchen Fällen nicht gern. Statt Wiederholung des Ganzen nahm man lieber Verschreibung eines Teiles an und stellte durch Korrektur etwas anderes her. Wenn Hiram hier von dem gesprochen hätte, was mit dem Holz nach dessen Anlangen an dem Bestimmungsort geschehen soll, so würde er, dem עבדי ירדום entsprechend, ועבדיך יִשָּׂאוּם gesagt haben. ואתה תעשה entspricht dem אני אעשה in V. 22. Schon aus diesem Grunde ist das ihm vorangehende ואתה תשא unmöglich richtig. Dies ואתה תשא hat die Korruption im Vorhergehenden herbeigeführt; denn man glaubte, dass dort die beiden Handlungen dem Hiram zugeschrieben werden müssen, wie diese hier dem Salomo.

29. נשא סַבָּל könnte hebräisch nur heissen: einer, der einen Lastträger trägt, was aber absurd wäre. Aus diesem Grunde streichen die Neuern נשא. Weil es aber danach unerklärlich ist, wie das fragliche Wort in den Text kam, ziehe ich vor, נשא beizubehalten und das folgende Wort סֵבֶל oder סֹבֶל zu vokalisieren. נשא סבל ist so viel wie סַבָּל, das die Parallelstelle hat. Aber letzteres

kannte unserer Verfasser noch nicht. Denn je älter die Sprache, desto weniger Substantiva und Adjektiva mit Dageš forte hat sie.

32. Hier ist der Text aus sprachlichen und sachlichen Gründen unmöglich richtig überliefert. Denn ויפסלו kann nur mit Bezug auf die Bausteine verstanden werden, und mit diesen hatten Hirams Leute nach dem in V. 22 f. gegebenen Vertrag nichts zu tun. Ferner, בֹּנֶה ist nicht wie manch anderes Partizip, רֹעֶה z. B., vollkommen zum Substantiv geworden, sondern behält trotz des substantivischen Gebrauchs seinen Charakter als Partizip insofern, als es im st. constr. nur mit dem Bau verbunden werden kann, weshalb בני שלמה und בני חירם unhebräisch sind*). Endlich heisst בנה bauen im eigentlichen und engsten Sinne des Wortes, während hier nur von der Zubereitung des Baumaterials die Rede ist. Ich vermute daher, dass der Text ursprünglich las ויפסלו אֶבֶן שְׁלֵמָה אֶבֶן הָרִים; vgl. 6, 7. אבן הרים wäre = Steine, wie sie aus den Bergen, das heisst, Steinbrüchen, kommen. והגבלים dagegen ist gegen Thenius beizubehalten, aber zum Folgenden zu ziehen. Selbstredend hat man dann ויכינו in הֵכִינוּ zu ändern. Ueber die Beziehungen der Gibliter zur Baukunst vgl. Ez. 27, 9. Am Schlusse bringt LXX noch שלש שנים zum Ausdruck, was aber nur auf Verkennung der Beziehung von בשנה הרביעית in 6, 1 beruht.

VI.

1. בחדש heisst nicht „im Monat", sondern „am Neumondstage." Diese Bedeutung hat חדש, wie schon früher bemerkt, in jeder Zeitangabe, in der ein Tag durch ein Zahlwort nicht bestimmt ist. Hier kann der fragliche Ausdruck schon deshalb in ersterem Sinne nicht gefasst werden, weil der Monat in Verbindung mit den alten Monatsnamen stets durch יֶרַח und nicht durch חדש bezeichnet wird; vgl. V. 37. 38. 8, 2 und sieh zu Ex. 13, 4. Ueber die Wahl des Neumondstags für die Grundsteinlegung sieh zu Ex. 40, 2.

4. Statt שְׁקֻפִים ist שְׁקָפִים zu sprechen. Es ist dies dasselbe Wort, das 7, 5 im Sing. שֶׁקֶף lautet. Die Massora setzt voraus, dass unser Wort ebenso wie das folgende אטמים Partizip ist, was sich aber durch den st. constr. חלוני als falsch ergibt. Die Bedeutung ist dunkel.

---

*) Trotz ihrer geringen Kenntnis des Hebräischen fühlte LXX die Unkorrektheit dieses Ausdrucks, weshalb sie es vorzog, unlogischer aber sprachlich korrekter Weise בָּנֵי statt בֹּנֵי zu lesen.

9. נבים ושדרות בארזים ist = Balken und Bohlen aus Zedernholz. Ueber die Ausdrucksweise sieh zu Gen. 7, 21.

12. הבית bildet das Hauptsubjekt zu dem Satzgefüge in diesem und dem folgenden Verse. Die Bezugnahme auf das Subjekt, die sonst durch ein entsprechendes Suff. geschieht, findet sich in V. 13 a In ושמרת את כל מצותי וגו׳ ist die Konstruktion eine Abart von der in Gen. 1, 4. Ohne besondern Nachdruck auf כל מצותי würde der Satz lauten ושמרת ללכת בכל מצוֹתָי.

15. Statt des zweiten קירות hat man mit Then. nach LXX קורות zu lesen. Aber auch הספן ist schwerlich richtig vokalisiert. Diese Vokalisation setzt voraus, das der entsprechende Verbalbegriff durch Piel ausgedrückt wurde, während סָפַן in dieser Konjugation sich nirgends findet. Die richtige Aussprache des fraglichen Substantivs ist ohne Dag. forte. Aber nur so viel lässt sich schliessen, nicht aber dessen genaue Vokalisierung.

16. Auch hier ist הקירות in הקורות zu ändern. לו beziehen alle Erklärer fälschlich auf Salomo, denn das Suff. geht auf בית in V. a. Ueber diese Beziehung des zum Allerheiligsten ausgebauten Raumes zu הבית vgl. 8, 6 und 2 Chr. 5, 7 דביר הבית. Die andere Fassung von לו ist falsch, weil kein Teil des Tempels in dieser Weise zu Salomo in Beziehung gebracht werden darf, geschweige denn das Allerheiligste, um das es sich hier handelt. Buhl s. v. בית verbindet hier מִבַּיִת mit לדביר, aber abgesehen von dem Unsinn, der so entsteht, müsste es bei solcher Verbindung מִבֵּית statt מִבַּיִת heissen; vgl. Verbindungen wie מִימִין ל, מִצָּפוֹן ל und dergleichen mehr.

17. Für לִפְנֵי, das im Hebräischen ein Unwort ist lese man לפניו und beziehe dies auf דביר in V. 16. Waw ist durch Haplographie verloren gegangen.

19. Dieser Vers, wie er uns vorliegt, ist nach V. 16 vollends überflüssig. Zu seinem Rechte kann er kommen, nur wenn man הַדְּבִיר statt ודביר liest. Dann besteht die neue Aussage über den דביר in der Angabe des Zweckes, für den derselbe hergerichtet wurde. Andere Erklärer helfen sich hier über die Schwierigkeit hinweg durch Annahme einer andern Quelle.

21. ויעבר fasst schon Raši richtig im Sinne von „absperren"; vgl. talmud. עברא דדשא Türriegel. Die Neuern bezweifeln ohne Grund diese Erklärung.

23. Jeder grosse Behälter für Wasser oder andere Flüssigkeiten heisst ים; vgl. z. B. Baba bathra 4, 5.

27. Für ויפרשו lies וַיִּפְרֹשׂ und lass dieses mit dem Verbum an der Spitze das Subjekt teilen. Salomo liess die Kerube mit ausgebreiteten Flügeln darstellen. Ich zieh diese leichte Emendation vor als mit Stade nach LXX את כנפיהם statt את כנפי הכרובים zu lesen.

29. Für das unpassende מֵסַב ist mit Klostermann מִסָּבִיב zu lesen. Aber auch ולחיצון ist hier und V. 30 in וְלַחוּצָה zu ändern. חיצון ist Adjektiv und wird niemals adverbialisch gebraucht.

32. Statt וַיָּרֶד hat man, da von רדד Hiph. sonst nirgends vorkommt, וַיֹּרֶד von ירד zu sprechen. Während צפה mit Bezug auf die glatte Fläche gebraucht ist, besagt unser Verbum, dass man das Gold in die eingeschnittenen Figuren einliess, mit andern Worten, dass die Figuren mit Gold ein- oder ausgelegt wurden.

33. Für das widersinnige מאת רביעית ist mit Thenius nach LXX מְזוּזוֹת רְבֻעוֹת zu lesen.

38. Statt כָּלָה spricht man wegen des folgenden ויבנהו besser כִּלָּה und lässt dieses mit jenem das Subjekt teilen. Dann ist הבית selbstredend Objekt.

VII.

2. Für וכרתות ist wahrscheinlich וְכֹתָרוֹת zu lesen. Aber dann müsste das darauf folgende ארזים wegen V. 16, wonach die כתרות aus Erz waren, gestrichen werden. LXX drückt וּכְתֵפוֹת aus, das aber graphisch zu fern liegt und auch nicht so gut passt.

3. וסָפֻן ist schwerlich richtig. Mir scheint in diesem Worte dasselbe Substantiv zu stecken, das 6, 15 סִפֻּן vokalisiert ist. Danach wäre בארז = aus Zedernholz; sieh zu 6, 9.

9. כמדות גזית heisst, von der Grösse von Quadern; vgl. V. 10 in derselben Verbindung אבנים גדלות.

15. Lies וַיִּצֹק für ויצר und streiche am Schlusse השני, das durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden ist. Andere lesen nach LXX אתו für את העמוד השני, ohne die starke Korruption des hebräischen Textes begreiflich machen zu können.

18. Für העמודים ist mit andern nach zwei Handschriften הרמונים zu lesen. Von den Körpern der Säulen ist schon oben V. 15 die Rede gewesen, wo auch mit Bezug auf deren Verfertigung ein anderes Verbum gebraucht ist. Hier kann es sich nur um die Verzierungen der Säulen handeln.

19. Ueber שושן als Kunstausdruck vgl. Midrasch rabba Num. Par. 14 שׁוֹשַׁנָּה als Bezeichnung für den runden Kopf eines Nagels. באולם ist hier schwerlich richtig, ebenso das von den Neuern statt

dessen adoptierte כֵּלָם. Es steckt in dem Worte irgendein Kunstausdruck, der sich aber nicht mehr ermitteln lässt.

20. Hier ist der Text heillos verderbt, und es scheint hinter העמודים etwas ausgefallen zu sein.

28. להם passt zu המכונה nicht. Entweder ist für ersteres לה zu lesen oder letzteres nach LXX in המכונות zu ändern.

47. וינח fasst Thenius im Sinne von „ungewogen lassen", doch kann der Ausdruck dies nicht heissen. Auch wäre V. b danach überflüssig. Der fragliche Ausdruck ist für ויעש verschrieben. Die Korruption entstand dadurch, das zuerst ש wegen des Folgenden irrtümlich wegfiel, worauf das verstümmelte Wort nach falscher Vermutung zur Recepta ergänzt wurde. Der Ausdruck מרב מאד מאד ist gegen die Accente mit dem Folgenden zu verbinden.

51. Hier ist der uns vorliegende Text unübersetzbar. Man hat בית יהוה aus V. a hinter אביו zu transferieren und ואת הכסף statt את הכסף zu lesen. Dann sind sämtliche Substantiva von da an Objekt zu נתן, während בית יהוה im Acc. steht, der von dem durch הביא ausgedrückten Begriff der Bewegung abhängt.

VIII.

3. הכהנים ist ein späterer Einsatz. Ursprünglich ergänzte sich das Subjekt im zweiten Halbvers aus dem ersten.

4. Hier ist der ganze zweite Halbvers, den LXX noch nicht hat, nicht ursprünglich.

5. עליו und אתו sind Varianten. Korrekt ist nur ersteres. Für לא יספרו ולא ימנו sollte man nach 3, 8 לא ימנו ולא יספרו erwarten; sieh zu jener Stelle.

6. Hier, wo es sich um das Betreten des Allerheiligsten handelt, ist הכהנים an seinem Platze.

8. Sprich das Anfangswort וַיַּאַרְכוּ als Kal und sieh zu Ex. 20, 12. Der Zweck des ersten Halbverses leuchtet nicht ein, noch ist sein Sinn ganz klar. Der zweite Halbvers aber ist entschieden ein späterer Einschub und beruht auf Missverständnis von Ex. 25, 15. Dort glaubte man und glaubt noch jetzt fälschlich sei ein Verbot enthalten, die Stangen aus den Ringen an der heiligen Lade zu entfernen, und demgemäss liess man es sich später angelegen sein, hier zu berichten, dass die Stangen noch zur Zeit an ihrem Platze waren.

9. Ueber die Angabe hier sieh zu 1 Sam. 6, 19. Unmittelbar

hinter בחרב ist nach LXX לוחות הברית einzuschalten, sonst schwebt der folgende Relativsatz in der Luft.

11. Ueber das, was hier gesagt ist, ist die Bemerkung zu Ex. 40, 35 zu vergleichen.

12. Dass uns der Text hier und im folgenden Verse nicht in seiner Ursprünglichkeit vorliegt, ist augenscheinlich, aber dass die Zusätze in LXX, die man mit Wellhausen auf Treue und Glauben annimt, auf hebräisches Original zurückgehen, glaube ich nicht; sieh zu V. 13. Für אמר לשכן vermute ich הֲלֹא רַב לְךָ שְׁכֹן. Dann ist יהוה Anrede, die hier nicht entbehrt werden kann, und der Sinn des Ganzen = JHVH, du hast lange genug im Dunkel gewohnt! Gemeint ist das Wohnen in Zelten, wohin kein Tageslicht drang. Der Tempel dagegen hatte Fenster; vgl. 6, 4.

13. Hier hat LXX ein Plus, worin das unmittelbar Vorhergehende als Zitat aus ספר הַשִּׁיר (soll wohl ספר הַיָּשָׁר heissen) bezeichnet wird. Allein in einem Zitate aus diesem alten Werke kann der sehr späte Plural von עולם nicht vorkommen.

16. Hinter ואבחר sind nach 2 Chr. 6, 6 die Worte בירושלים להיות שמי שם ואבחר einzuschalten. Der Wegfall dieser Worte geschah dadurch, dass der Abschreiber vom ersten ואבחר zum zweiten abirrte.

21. Streiche das erste שם, das durch Dittographie aus dem Vorhergehenden entstanden ist.

27. Dieser Vers, wenn er ursprünglich ist, will erklären, warum im Folgenden durchweg vorausgesetzt wird, dass JHVH die Gebete vom Himmel aus und nicht vom Tempel aus hört; vgl. V. 30. 32. 34. 36. 39. 43. 45 und 49. Der Uebergang von V. 26 hierher ist aber zu abrupt; darum vermute ich, dass dazwischen Worte ausgefallen sind.

28. רנה in dem hier passenden Sinne ist ein hochpoetisches Wort, das an dieser Stelle nicht gut vorkommen kann. Deshalb wird wohl תְּחִנָּה statt רנה zu lesen sein; vgl. V. a. Ueber die verschiedene Aufeinanderfolge von תחנה und תפלה in beiden Halbversen sieh zu Gen. 4, 2.

30. Für תחנת haben mehrere Handschriften תפלת, doch beruht diese Lesart auf falscher Beziehung des folgenden אשר. Denn die nota relat. bezieht sich nicht auf das fragliche Nomen, sondern auf עבדך ועמך ישראל, und bei dieser Beziehung ist an תחנת nichts auszusetzen. וסלחת ohne vorhergehende Erwähnung von Verschuldung ist dem Sinne nach so viel wie: ob sie es verdienen oder nicht.

31. An את אשר ist nichts zu ändern. Der Ausdruck, der durch את als Subjekt hervorgehoben wird, heisst eigentlich, „was das betrifft, dass", ist aber dann einfach = wenn; vgl. Lev. 4, 22, wo blosses אשר so gebraucht ist. Statt ונשא sprich וְנָשָׂא = וְנָשָׂה. Dann ist ונשא בו אלה = und fordert von ihm einen Eid. Zur Ausdrucksweise vgl. Synhedrin 3, 2 היה חייב לחברו שבועה. Für ובא אלה hat man באלה und להאלתו באלה als Umstandssatz zu fassen. Die Korruption ist durch Dittographie enstanden.

34. והשבתם kann nicht richtig sein, denn von einem Exil und der Rückkehr daraus ist erst V. 46—50 die Rede. Hier dagegen handelt es sich nur um eine drohende Deportation durch einen siegreichen Feind; vgl. V. 33 בבית הזה. Man hat daher das fragliche Wort וְהִשְׁכַּבְתָּם zu sprechen. Dann ist V. b = und lasse sie verbleiben im Lande usw. Ueber die Ausdrucksweise vgl. zu Gen. 38, 17 und 23. Der Gebrauch von אל zur Bezeichnung der Ruhe an einem Orte kann namentlich in diesem Stücke nicht befremden; vgl. V. 29b. 30 und 35 אל המקום, wie auch V. 42 אל הבית הזה.

35. שמים ohne Artikel ist hier sehr auffallend; vgl. Deut. 11, 17 und 2 Chr. 7, 13. Es ist daher möglich, dass der Text ursprünglich statt dessen שְׁמֵיהֶם las. Das Nomen mit Suff. wäre in diesem Zusammenhang insofern besser, als dadurch angedeutet würde, dass der Mangel an Regen nicht allgemein sein, sondern auf das Land der Israeliten sich beschränken wird, damit sie ihn als Strafe für ihre Sünden erkennen und empfinden; vgl. Lev. 26, 19 und Deut. 28, 23. Am Schlusse ist mit andern nach LXX תְּעַנֵּם für תענם zu sprechen.

37. בארץ שעריו ist keine hebräische Verbindung. Für בארץ ist darum nach LXX בְּאַחַד zu lesen.

38. תפלה bezeichnet hier dem Zusammenhang nach den Grund zum Gebet, die Not, um deren Abhilfe gebetet wird, und ähnlich ist auch תחנה zu verstehen. Vergleichen lässt sich englisch „complaint", eigentlich Klage, dann das körperliche Leiden, worüber man klagt. Der Ausdruck לכל עמך ישראל muss wegen V. 41—43 gestrichen werden. Der Verfasser konnte hier unmöglich האדם durch ישראל beschränken und darauf den Salomo um die Erhörung der Nichtisraeliten beten lassen. Für ידעון ist יֵדְעָהּ zu lesen und V. 39 אשר תדע zu vergleichen. Aber auch für נגע לבבו, das nicht recht hebräisch klingt, hat man nach 2 Chr. 6, 29 נִגְעוֹ ומכאבו zu lesen. Ueber איש נגעו wenn man davor ידעון in ידעת ändert vgl. Gen. 15, 10 ויתן איש בתרו und Ri. 21, 22 לקחנו איש אשתו.

39. ככל דרכיו ist beispiellos; man erwartet dafür einfach כדרכיו, wie es sonst in solcher Verbindung heisst. Aber auch letzteres, welches heissen würde „nach seinem Verdienst", wäre in diesem Zusammenhang nicht richtig, denn es würde zu וסלחת nicht passen, weil dieses für den in Rede stehenden Fall Gnade verlangt, nicht Gerechtigkeit. Darum ist דרכיו in צָרְכּוֹ oder צָרְכָיו zu ändern und darüber 2 Chr. 2, 15 ככל צרכך zu vergleichen. Der Satz ist danach = und gewähre einem jeden alles, dessen er bedarf.

41. מארץ רחוקה ist nicht Eingebung des Nationalstolzes, sondern ist hinzugefügt, weil man wegen Deut. 20, 15 f. in der Nähe keine Heiden ansässig erwartete.

44. בדרך וגו׳ bezeichnet den Kriegszug als solchen, der von JHVH gebilligt wurde. Ueber דרך vgl. 1 Sam. 15, 18.

47. והשיבו אל לבם, absolut gebraucht, ist für uns so viel wie: und sie gehen in sich.

65. Von ושבעת ימים an bis zu Ende des Verses ist zu streichen. Der Zusatz will für die Opferung so vieler Tiere mehr Zeit geben, doch ist der Zweck verfehlt. Denn nicht nur in zwei Wochen, sondern auch in zwei Monaten hätte man mit mehr als zweihunderttausend Opfern und einem einzigen Altare nicht fertig werden können. Die Angabe ist offenbar ungeheuer übertrieben

IX.

3. לשום את שמי hängt nicht von בניתה ab, sondern von הקדשתי; vgl. V. 7 אשר הקדשתי לשמי.

6. Statt אתם ובניכם lese man אַתָּה וּבָנֶיךָ. Aus ובניך wurde zuerst durch Dittographie aus dem Folgenden ובניכם, und dies nötigte, auch am persönlichen Fürwort die entsprechende Aenderung vorzunehmen. Der Zusammenhang fordert hier diese Emendation. Denn die Drohung für den Abfall von JHVH muss dieselben Umstände voraussetzen wie die Verheissung für den Fall der Treue gegen ihn, und bei der Verheissung kam nur das Betragen des Königshauses in Betracht; vgl. V. 4, wie auch 2, 4 und 8, 25. Nach alttestamentlicher Anschauung genügt des Herrschers Abfall von JHVH vollkommen für die dem gesamten Volke angedrohte Strafe.

8. Fasse עליון mit Bezug auf die im Vorhergehenden angedrohte Schmach. Dann ist der Sinn des Anfangssatzes der: vor allem aber soll es diesem Hause so ergehen, das heisst, dieses soll die grösste Schmach treffen. Die Parallelstelle 2 Chr. 7, 21 hat אשר היה für יהיה, doch liegt jenes graphisch zu fern und gibt auch

keinen guten Sinn. Ebensowenig kann לְעִיִּין, das zwei alte Versionen statt עליון zum Ausdruck bringen, das Ursprüngliche sein, denn nur eine ganze Stadt, nicht aber ein einziges Gebäude kann zu עיים werden; vgl. Jer. 26, 18. Micha 3, 12 und Ps. 79, 1. Im zweiten Halbvers ist כל עבר עליו = jeder, der über ihn — den Tempel — Betrachtungen anstellt; sieh zu Gen. 23, 16.

10. Für מקצה עשרים ist mit Klostermann מקץ העשרים zu lesen Ueber die Stellung des Artikels, der hier wegen des folgenden Relativsatzes nicht entbehrt werden kann, vgl. Num. 16, 35 und 2 Sam. 23, 13. Das Ganze aber bis Ende 11a rührt von späterer Hand her.

11. Sprich נָשָׂא als Kal und fasse את als Präposition. Mit einem an etwas tragen ist so viel wie ihm dabei helfen; vgl. Ex. 18, 22 und besonders Num. 11, 17. Aehnlich Hi. 7, 13. ובזהב muss danach gestrichen werden. Denn hier ist von dem die Rede, was bei der Vorbereitung des Baumaterials für den Tempel geschehen war, und Gold hatte Hiram damals dem Salomo nicht gegeben. Der zu streichende Ausdruck beruht auf der falschen Aussprache von נשא als Piel. Bei letzterer Aussprache des Verbums ist hier von einer Beschenkung Salomos die Rede, und weil das Bauholz sein eigen war und kein Geschenk Hirams, wurde ובזהב hinzugefügt. In seiner jetzigen Stellung weist אז auf den Ablauf der in V. 1 genannten Frist. Ursprünglich aber, als unsere Erzählung mit אז יתן anfing, wie in der vorherg. Bemerkung angedeutet wurde, war dieser Ausdruck so viel wie וַיִּתֵּן; vgl. zu 3, 16. Der Einschub will durch seine Zeitangabe die Zahl der hier genannten Städte erklären, indem er andeutet, dass Salomo dem Hiram für jedes der zwanzig Jahre seiner Unterstützung eine Stadt gab. Die Quellenkritik schreibt diesen Passus derselben Quelle zu wie 5, 25, was aber offenbar nicht richtig ist. Denn nach jener Darstellung bestand das Aequivalent für die Arbeit der Tyrier am Tempel- und Palastbau in Proviant, nicht in Ländereien.

14. Vor diesem Verse müssen Worte ausgefallen sein, worin berichtet war, wie Salomo seinen königlichen Freund durch die Zugabe von andern Städten zufriedenstellte. Sonst wäre diese Beschenkung seitens Hirams bei dessen ausgesprochener Unzufriedenheit mit der Gabe Salomos nicht leicht begreiflich.

18. Hinter בארץ ist sichtlich der Name einer Landschaft ausgefallen, aber welcher?

22. Für עֲבֶד sprich עֶבֶד und schalte davor nach V. 21 לִמַס ein, das wegen der Aehnlichkeit mit der vorherg. Konsonantengruppe למה irrtümlich ausgefallen ist. Was die Sache anbelangt, so widerspricht die Angabe hier der in 5, 27. Die Notiz hier ist später, darum erscheint Salomo in ihr so, wie man sich ihn später dachte.

23. Auch hier stimmen die Zahlen nicht mit denen in 5, 30, und es ist offenbar etwas weggefallen, wohl das 4, 8—19 gegebene Verzeichnis der Namen der königlichen Beamten.

24. Dieser Vers ist hier unmöglich an seiner ursprünglichen Stelle. Aber auch hinter V. 14, wohin ihn manche Erklärer transferieren, würde er sich nicht viel besser ausnehmen.

25. Für das sinnwidrige והקטיר אתו lese man וְהִקְטִר קְטֹרֶת und streiche אשר. Nachdem die ersten drei Konsonanten des Nomens durch Haplographie verloren gegangen sind, ergänzte man das allein gebliebene ת zu אתו. Diejenigen, die אֶת־אִשּׁוֹ lesen für את אשר und das Suff. auf Salomo beziehen, vergessen oder wissen nicht, dass אִשֶּׁה immer nur zu JHVH, nicht aber zum Darbringer des Opfers in Beziehung gebracht wird. Zudem kommt אשה ausserhalb des Pentateuchs nicht vor; sieh zu Jos. 13, 14 und 1 Sam. 2, 28. Im zweiten Halbvers verstehen alle Erklärer שלם von der Vollendung des Tempels, aber das kann Piel dieses Verbums nicht heissen; das müsste durch Hiphil ausgedrückt sein. Ausserdem muss jedem einleuchten, dass hier die zwei ersten Perff. consec. im Sinne des klassischen Imperf. gebraucht sind. Nachdem aber gesagt ist, dass Salomo im Tempel alljährlich dreimal zu opfern pflegte, kann nicht darauf gesagt sein, dass er den Tempel vollendete, abgesehen davon, dass es danach וַיִּשלם statt ושלם heissen müsste. Piel von שלם heisst eigentlich einen Schaden ausbessern; daraus entsteht erst die Bedeutung „entschädigen“, „Ersatz leisten.“ Hier aber ist das Verbum in seiner eigentlichen Bedeutung gebraucht, und ושלם את הבית, worin das Perf. consec. ebenfalls den Sinn des klassischen Imperf. hat, ist = und er besserte etwaige Schäden im Tempel aus, das heisst, er liess daselbst im Laufe der Jahre reparieren, wo es nötig war.

28. לקח heisst hier in den Tausch nehmen; vgl. das zu Pr. 31, 24 über נתן Gesagte. Daraus entsteht in der Sprache der Mischna die Bedeutung „kaufen.“ Aehnlich ist die Wendung des Begriffs bei מכר, das eigentlich hingeben und dann verkaufen bedeutet.

X.

1. Streiche לשם יהוה, das anfangs eine Randglosse zu V. 4 b war — vgl. 8, 44. 48 אשר בניתי לשמך — und nachher hier in den Text kam. Bei der Unterbringung des Zusatzes an dieser Stelle mag man wohl an Jos. 9, 9 und Jes. 60, 9 gedacht haben.

2. חיל bezeichnet nicht Gefolge, was es überhaupt nicht heissen kann, sondern Schätze, und גמלים וגו׳ ist nähere Beschreibung davon. Unter כל אשר היה עם לבבה sind die Rätsel zu verstehen, welche die Königin sich einstudiert und dem Salomo vorzulegen sich vorgenommen hatte.

4. Dass die V. 1 zu streichenden Worte anfangs als Glosse zu unserem zweiten Halbvers beabsichtigt waren, ist bereits oben gesagt worden. Der Glossator forderte also hier אשר בנה לשם יהוה, statt blosses אשר בנה, verstand also הבית vom Tempel. Diese Fassung ist trotzdem, dass alle Erklärer unter letzterem Ausdruck den königlichen Palast verstehen, die allein richtige, aber die nähere Bestimmung durch לשם יהוה ist unnötig, weil hier unter הבית nur der Tempel JHVHs verstanden werden kann, denn wenn der königliche Palast gemeint wäre, würde es statt dessen בֵּיתוֹ heissen.

5. ומלבשיהם ist schwerlich richtig, denn die Livree der salomonischen Bedienten wird wohl in nichts mehr als einem bunten Laken um die Lenden bestanden haben, und daran kann nicht viel zu bewundern gewesen sein. LXX bringt dafür וּמַלְבֻּשׁוֹ zum Ausdruck, doch passt dieses nicht zwischen משרתיו und מַשְׁקָיו. Ich vermute וּמַלְבִּישָׁיו = und seiner Garderobiers als das Ursprüngliche. ועלתו, wofür 2 Chr. 9, 4 ועליתו steht, ist = und sein Aufzug, seine Prozession; vgl. Raši und Kimchi. Dass der König mit grossem Pomp nach dem Tempel ging, zeigt 14, 28. Danach ist im darauf folgenden Relativsatz יעלה Kal und אשר, auf עלתו bezüglich, acc. cogn. An den Opfern, wenn sie auch noch so zahlreich waren, gab es für eine Königin, die hundertundzwanzig Talente Gold zu verschenken imstande war, nichts, worüber sie in Ekstase hätte geraten können. Auch durfte die fremde Königin als Nichtisraelitin schwerlich der Opferung beiwohnen. Ferner passt zu Opfern בית יהוה nicht; es müsste statt dessen ליהוה heissen. Endlich opferte Salomo nach 9, 25 nur dreimal des Jahres, und es müsste daher der Zufall angenommen werden, dass der Besuch der Königin von Saba gerade zur Zeit der Opferung stattfand.

7. Für וָטוֹב lese man לָרֹב. Vorzüge kann טוב nicht heissen, und Reichtum passt hier nicht, denn die Königin von Saba war allem Anscheine nach selber reicher als Salomo.

9. לעלם ist in diesem Zusammenhang widersinnig. להעמידו, das der Chronist davor einschaltet, macht die Sache nicht besser. Denn ein König kann höchstens den Bestand seines Volkes während seiner Regierung sichern, aber nicht für immer und ewig. Statt des fraglichen Ausdrucks lese man עַמּוֹ. Die Verderbnis ist hier entstanden durch Dittographie und Haplographie zugleich. In solchen Verbindungen kommt zwar עם in der Regel vor ישראל, doch findet es sich mit dem Suff. der dritten Person zuweilen nach diesem, wie hier; vgl. 8, 66. Ps. 135, 12 und 2 Chr. 7, 10.

12. Für מסעד, das sonst nicht vorkommt, steht 2 Chr. 9, 11 מְסִלּוֹת. Letzteres ist schon wegen seines Plurals vorzuziehen, da dasselbe Ding, was immer es war, nicht zum Tempel und zugleich auch zum königlichen Palaste gehören konnte. Doch ist dabei nicht an erhöhte Umgänge oder Rampen zum Auflegen von Kissen und Teppichen zu denken, da solche für den Tempel nicht passen. Gemeint sind wahrscheinlich gedielte Fusssteige, die von jedem Stadttor teils zum Tempel, teils zum königlichen Palast führten.

13. מלבד אשר וגו׳ bietet keine Schwierigkeit, wenn man מלבד im Sinne des französischen „outre" fasst. Dann ist der Sinn des Ganzen der: Salomo gab der Königin von Saba alles, was sie sich erbat, weil es ihr besonders gefiel, abgesehen von dem, was er ihr aus freien Stücken schenkte, ohne dass sie ihren Wunsch danach ausgesprochen, in einer Weise, wie es nur ein König Salomo konnte. Bei dieser Fassung kommt in einem gewissen Sinne das zu Gen. 3, 2 erörterte Sprachgesetz in Anwendung.

15. Hier ist der Sinn des Ganzen äusserst dunkel. All die bekannten Emendationen führen zu nichts. Für ומסחר aber ist וּמִסְחַר und über סְחַר als st. constr. von סַחַר Jes. 23, 3 und Pr. 3, 14 zu vergleichen. Von diesem Nomen kommt der st. constr. nur so vor, in aramäischer Weise, unter Wegfall des Hilfsvokals und Treten des Grundvokals an dessen Stelle (gegen Klostermann); sieh zu 2 K. 12, 9.

16. יעלה על fasst Buhl s. v. עלה im Sinne von „er zog über", allein die Schilde waren, wie die Ausdrucksweise im ersten Halbverse unverkennbar zeigt, aus lauter Gold, nicht bloss mit Gold überzogen. Denn von der nur vergoldeten Lade z. B. heisst es Ex. 25, 10 ארון עצי שטים. Ferner, wenn für die blosse Vergoldung

eines einzigen Schildes eine solche Masse Gold nötig gewesen wäre, hätte derselbe so gross sein müssen wie ein Haus. Andere wieder verstehen das Verbum im Sinne von „verwenden“, aber in diesem Sinne findet sich העלה weder im A. T. noch in Talmud und Midrasch. Ich fasse יעלה als Kal, suppliziere זהב als dessen Subjekt und erhalte so den Sinn: auf zweihundert Sekel Gold belief sich das Gold für einen Schild. In dieser Bedeutung ist עלה im Neuhebräischen sehr häufig.

18. Für das sonst nirgends vorkommende מאופז lese man וָפָז. Die Bedeutung von פז ist unsicher. Aus Ps. 21, 4 scheint jedoch hervorzugehen, dass das so benannte edle Metall von grauer Farbe ist; vgl. K. zu Ps. Anmerkung 21. Danach würde פז das Platinum bezeichnen.

20. Statt ממלכות sprich מַמְלְכוּת und vgl. darüber Jos. 13, 12. 21. 27. 30 f.

21. Um die doppelte Verneinung los zu werden, schaltet Klostermann כי הכסף ein vor לא, zieht אין כסף zum Vorherg. und gibt ihm den Sinn „nichts aus Gold.“ Aber dies wäre entschieden barbarischeres Hebräisch als doppelte Verneinung, wovon sich ja auch sonst im A. T. Beispiele finden; sieh 2 K. 1, 3 und zu Ex. 14, 11.

22. Für das erste und dritte אני ist אֳנִיַּת zu lesen. ת ist in beiden Fällen durch Haplographie verloren gegangen. An die Flotte (אני) Hirams schloss sich an ein einziges Schiff (אניה) Salomos. Was die Dauer der Reise betrifft, so dauerte eine Seereise von Palästina nach Spanien hin und zurück nach Baba bathra 3, 2 volle zwei Jahre. Ophir aber kann nicht näher an Palästina gedacht werden als Spanien, und ein Jahr blieben die Schiffe wohl am Bestimmungsort, bis man mit dem Tauschhandel fertig wurde.

26. Für וינחם ist mit andern nach der Parallelstelle 2 Chr. 9,25 zu lesen וַיַּנִּחֵם, das drei alte Versionen auch hier ausdrücken.

28. Streiche die Präposition von ממצרים und fasse dieses Nomen als Prädikat zu מוצא. Dann ist V. a = und die Bezugsquelle für die Rosse Salomos war Aegypten. Im zweiten Halbvers ist der Sinn dunkel.

29. Auch hier ist der Sinn des zweiten Halbverses nicht zu ermitteln und der Text wahrscheinlich stark verderbt.

XI.

1. רבות heisst hier, wie die Spezifezierung in V. b zeigt, vielerlei. Ueber diese Bedeutung des Adjektivs sieh zu Hi. 22,5 und vgl. den Gebrauch von הַרְבֵּה Schebuoth 3, 3. Von der Anzahl der Weiber kann hier schon deshalb in allgemeiner Weise die Rede nicht sein, weil diese V. 3 ganz bestimmt angegeben ist. ואת בת פרעה ist störend, weshalb manche Erklärer diesen Ausdruck streichen. Allein die ägyptische Prinzessin, die früher erwähnt ist — vgl. 3,1 und 9, 24 — kann in dieser Liste nicht fehlen. Wenn man ואת allein, das ja durch Dittographie aus dem vorherg. ות entstanden sein kann, streicht und בת פרעה gegen die Accente mit dem Folgenden verbindet, wird der Text glatter.

2. Für das in dieser Verbindung undeutbare אכן drückt LXX פן aus, doch liest man dafür besser כי; vgl. Deut. 7, 3 f.

6. מלא אחרי יהוה pflegt man zu verstehen im Sinne von „JHVH vollkommen folgen", „ihm vollkommen Gehorsam leisten." Dass die Redensart an den andern Stellen, wo sie sich findet, diesen Sinn nicht hat, ist bereits zu Num. 14, 24 dargetan worden. Hier ist dieser Sinn schon deshalb unmöglich, weil ein solcher Gedanke nach dem, was V. 4 f. über Salomo berichtet ist, nichtssagend wäre. Denn wer fremden Göttern folgt, der leistet JHVH nicht nur keinen vollkommenen Gehorsam, sondern er fängt gar nicht an ihm zu gehorchen. מלא ist hier, wie Gen. 29, 27 mit Bezug auf die Zeit gebraucht und der Sinn des Satzes der: und er folgte JHVH nicht bis zuletzt, mehr wörtlich er füllte nicht seine ganze Lebensdauer mit dem Gehorsam gegen JHVH aus. Dies stimmt zu לעת זקנת שלמה in V. 4 vortrefflich.

8. מקטירות und מזבחות ohne Artikel stehen in einer für Occidentalen kaum bergreiflichen Weise على لاحاية im Acc. Die Konstruktion ist wie 1,41 in קול הקריה הוֹמָה.

9. An הנראה, 3. Person Perf. mit dem Artikel, ist nichts zu ändern; sieh zu Gen. 21, 3.

11. ויאמר יהוה לשלמה ist im Sinne eines Selbstgesprächs JHVHs über Salomo zu verstehen. Darum folgt darauf weder eine Antwort Salomos noch eine Angabe über den Eindruck, den diese Rede auf ihn machte. יען אשר היתה זאת עמך übersetzen manche „weil du dir solches hast beikommen lassen", und andere „weil es sich denn so mit dir verhält." Aber beides ist falsch. עם ist hier wie öfter das

sinnverwandte את von dem intellektuellen Besitz gebraucht; vgl. Ps. 50, 11 Hi. 15, 9 und ואת weist auf die unmittelbar vorher erwähnte Warnung vor fremden Göttern hin. Danach ist der Sinn dieses und des folgenden Satzes der: weil du dies wohl wusstest und dennoch meinen Bund usw. nicht beobachtet hast.

14. המלך הוא ist aus הַמְּלוּכָה verderbt. מזרע המלוכה ist eine hebräische Redensart — vgl. Dan. 1, 3 — מזרע המלך aber ist es nicht. Letzteres könnte nur mit Bezug auf die Nachkommen eines bestimmten Königs gebraucht werden, aber nicht im Sinne von „königlichen Geblüts“ schlechtweg.

15. Für das nichtssagende בהיות ist בְּהַצּוֹת zu lesen und darüber Ps. 60, 2 zu vergleichen. Andere lesen statt dessen בְּהַכּוֹת, doch liegt ersteres in der alten Schrift, in der Jod und Ṣade zum Verwechseln ähnlich sind, graphisch näher und hat ausserdem die obengenannte Psalmstelle für sich. כל זכר kann hier nicht heissen alles Männliche, denn so voll konnte der Verfasser den Mund nicht nehmen angesichts der Tatsache, dass Edom noch zu seiner Zeit als Nation bestand. Der fragliche Ausdruck ist an dieser Stelle so viel wie: alle Tauglichen, Kampffähigen; vgl. zu Gen. 17, 14.

17. Mir will scheinen, dass אֲרַמִּים statt אדמיים zu lesen ist. Nur wenn die Männer nicht Edomiter, sondern Fremdlinge im Dienste des Edomiterkönigs waren, erklärt es sich, dass der Verfasser ihre Nationalität ausdrücklich angibt; sonst würde sich diese aus מעבדי אביו ergeben; sieh zu V. 23—25.

20. Nach dem zu 1 Sam. 1, 23 über גמל Gesagten ist hier ותגמלהו = und sie gab ihm die erste Erziehung. Vielleicht will auch LXX unter ἐξέθρεψεν, wodurch sie diesen Ausdruck wiedergibt, dasselbe verstanden wissen.

22. מה ist hier virtuell = nichts; vgl. zu 12, 16. Nur zu dieser Bedeutung passt im zweiten Halbvers לא כי. Auch müsste es bei streng interrogativer Bedeutung der Partikel כי תבקש statt והנך מבקש heissen.

23. Dieser Vers ist ein späterer Einschub, der nach der Bemerkung zu V. 17 vermuteten Korruption kam. Dieser Einschub will für die Imperff. der zwei folgenden Verse ein Subjekt herstellen, da man es nicht für wahrscheinlich hielt, dass der Edomiter Hadad König über Aram wurde, statt im eignen Lande zu herrschen.

24. Sieh die vorherg. Bemerkung. Bei Ausscheidung von V. 23 ist hier und im folgenden Verse von Hadad die Rede. Dass ein fremder Abenteuerer ein Land eroberte und dessen König wurde,

war im Altertum nichts Ungewöhnliches. Die Worte בהרג דוד אתם sind aus einem früheren Teile dieses Stückes hier eingedrungen. Aber so, wie der Ausdruck uns vorliegt, lässt er sich im ganzen Zusammenhang nirgends unterbringen. Nur wenn man אתם in אתו ändert, passen die drei Worte als Schluss des vorhergehenden Verses. Im zweiten Halbvers ist mit allen Neuern zu lesen וילכד דמשק וישב בה וימלך בדמשק.

25. ואת הרעה אשר הדד ist unübersetzbar. Die Versionen drücken noch עָשָׂה hinter אשר aus, was aber einerseits bloss geraten scheint, andererseits auch nicht viel hilft. Doch zeigen diese korrupten Worte, dass hier von Hadad und nicht von dem in V. 23 genannten Reson die Rede ist. Ob ויקץ בישראל ebenfalls verderbt ist, lässt sich nicht sagen, weil davor Worte ausgefallen sind. Am Schlusse drücken LXX und Syr. אֱדֹם für ארם aus, doch ist nach obigen Bemerkungen die Reccepta allein richtig.

26. הצרדה mit dem Artikel nur hier. Mir scheint daher das Wort verderbt. Möglicher Weise steckt darin ein zusammengesetzter Ortsname, dessen erster Teil חצר ist. חֲצַר גַּדָּה wäre graphisch das Nächste, aber die Stadt dieses Namens lag im südlichen Juda. Oder gab es vielleicht auch eine ephraimitische Stadt, die so hiess? Die im zweiten Halbverse erwähnte Empörung ist im Folgenden nicht näher beschrieben — denn der Bericht über die Ernennung Jerobeams zum König von Israel V. 29—30 kann nicht als Beschreibung von dessen Empörung angesehen werden — aber LXX Vat. und Luc. haben etwas darüber.

29. הוא bezieht sich auf den Propheten. Das Gewand ist neu, um dem symbolischen Akt mehr Gewicht zu geben. Ein neues Gewand zerreisst man nicht zum Spass. Auch soll dadurch angedeutet werden, dass die Teilung des Reiches nicht etwa deshalb geschehen soll, weil es sich überlebt hätte. Ueber בשדה sieh zu Gen. 4, 8 und über die geheime Salbung in diesem Falle zu 1 Sam. 9, 27.

32. העיר ist in dieser Verbindung als Apposition zu ירושלים unerlässlich. Denn was zu Ex. 32, 1 über Personennamen gesagt wurde, gilt auch von Ortsnamen. Auch auf einen Ortsnamen kann sich ein Relativsatz nicht direkt beziehen. Daher העיר als Apposition zu ירושלים, um den folgenden Relativsatz zu ermöglichen; vgl. V. 36 und 14, 21.

33. Hier müssen die drei ersten Verba in den Singular umgeändert werden, da nur Salomo allein bei dieser Beschuldigung

in Betracht kommt, wie כדוד אביו zeigt. Auch kann die Teilung des Reiches als Kürzung der Macht Salomos nur als Strafe für ihn allein angesehen werden, weil das Reich eine absolute Monarchie war und das Volk an der Regierung keinen Anteil hatte.

34. Für נשיא אשתנו ist unbedingt zu lesen נָשׂוֹא אֶשָּׂאֶנּוּ = ich will allenfalls Nachsicht, eigentlich Geduld, mit ihm haben. Ueber die Ausdrucksweise vgl. Hi. 21, 3.

36. Ueber ניר sieh zu 2 Sam. 22, 29 und Pr. 21, 4 *). In dieser Verbindung, in der das Nomen stets נִיר und niemals נֵר lautet — vgl. 15, 4. 2 K. 8, 19 und 2 Chr. 21, 7 — will durch den Gebrauch des Diminutivs die Kürzung der Macht ausgedrückt sein, welche die Teilung des Reiches für die judäischen Könige zur Folge hatte.

37. Statt ואתך אקח, das keinen auch nur halbwegs befriedigenden Sinn gibt, lese man וְאַתָּה תִקַּח und ergänze das Objekt aus dem vorhergehenden המלוכה. Denn die Rede knüpft hier an ונתתיה לך in V. 35 an. Die Korruption kommt nicht auf Rechnung des Abschreibers, sondern ist eine gelehrte Verballhornung.

39. Durch die anomale Vokalisation von ואענה (ich meine die Quieszierung des Aleph) will die Massora ihren Zweifel an der Richtigkeit dieses Wortes andeuten. Der Zweifel ist berechtigt denn tatsächlich hat man statt dessen וְעִנֵּיתִי zu lesen, da das Imperf. hier syntaktisch falsch ist. ענה aber ist hier im Sinne von „eine Entbehrung auferlegen“ gebraucht; vgl. zu Deut. 26, 14. Gemeint ist die Verringerung der königlichen Macht und Würde durch die Teilung des Reiches. למען זאת ist = zu diesem Zwecke, das heisst, damit du König über die zehn Stämme seist. Ueber den zweiten Halbvers, der die Wiedervereinigung der beiden Reiche unter einem Herrscher für die ferne Zukunft in Aussicht stellt, sieh zu Ez. 37, 22.

43. בעיר דוד אביו ist schwerlich richtig. Denn עיר דוד ist stehender Ausdruck, der fast zum Eigennamen geworden ist, und darum passt אביו als nähere Bestimmung nicht; vgl. 8, 1 und 9, 24, wo nach עיר דוד, ebenfalls in Verbindung mit Salomo, אביו fehlt. Ich vermute, dass man בעיר in בְּקֶבֶר zu ändern hat.

---

*) Vergleichen lässt sich auch Berachoth 5 b בִּיר als Diminutiv von בַּר, nur dass dort das Diminutiv in karitativem Sinne gebraucht ist und ביר „teuerer Sohn“ heisst.

XII.

2. Statt וַיֵּשֶׁב ירבעם במצרים ist וַיָּשָׁב ירבעם ממצרים zu lesen und darüber die Parallelstelle 2. Chr. 10, 2 zu vergleichen.

3. Streiche וישלחו ויקראו לו, dann lies ויבאו כל קהל ישראל. Von der Herbeirufung Jerobeams ist erst V. 20 die Rede. Jerobeam, der von JHVH bei Lebzeiten Salomos zum König über die zehn Stämme ernannt worden war, war doch auf die Kunde von dessen Tode sicherlich nicht von Aegypten heimgekehrt, um eventuell mit der Gemeinde den Rehabeam als den alleinigen König aller zwölf Stämme zu krönen, und als Prätendent konnte er unmöglich vor Rehabeam erscheinen.

5. Für עֹד bringen die alten Versionen mit Ausnahme von Targum עַד zum Ausdruck, doch ist die Recepta allein richtig, nur muss die Partikel gegen die Accente mit dem Folgenden verbunden werden. Der Sinn ist danach der: geht, kommt in drei Tagen wieder. Was zur falschen Verbindung, die auch die Neuern nicht ändern, geführt hat, ist die Konjunktion bei ושובו. Dies Waw ist jedoch = arab. ف und dessen Gebrauch nach עוד wie Jona 3, 4. Dass עוד nicht mit לכו zu verbinden ist, zeigt 2. Chr. 10, 5, wo in dieser Antwort letzteres überhaupt fehlt.

7. In der Parallelstelle 2 Chr. 10, 7 kommt weder עבד noch ועבדתם vor, doch wird durch diese Ausdrücke der Kontrast von היום und הימים viel stärker. Rehabeam, meinen die alten Ratgeber, brauche dem Volke gegenüber nur den einen Tag ein עבד zu sein und als solcher zu handeln, um es für alle Tage der Zukunft zu seinen עבדים zu machen. Die Bedeutung des Substantivs sowohl als des Verbums ist jedoch hier selbstredend abgeblasst. Gemeint ist mit עבד, soweit Rehabeam in Betracht kommt, ein Mensch, der sich dem Willen eines andern fügt, und demgemäss bezeichnet auch das Verbum nur willfähriges, nachgebiges Handeln; vgl. zu Eccl. 10, 16. Daran dachte aber der Chronist nicht und darum vermied er mit Bezug auf Rehabeam den Ausdruck עבד und das ihm entsprechende Verbum. Für ועניתם lese man וְעָנִית. Dieses Verbum passt ungleich besser als ורציתם des Chronisten, aber nur ohne Suffix.

8. Der Chronist hat das letzte אשר nicht, und mir scheint, dass der letzte Relativsatz ganz gestrichen werden muss. Denn Rehabeam, der noch nicht König ist, hat keine עמדים לפניו; vgl. V. 10, wo letzterer Ausdruck fehlt.

10. כה תדבר וגו׳ nach כה תאמר לעם הזה wegen des langen Relativsatzes dazwischen. Für מֵעָלֵינוּ ist מֵעָלֵנוּ zu lesen und darüber V. 9 מן העל zu vergleichen. קטני sprach der Verfasser wohl ohne Dageš forte im Nun.

12. Lies im ersten Satze nach LXX ויבא כל העם und vgl. die Bemerkung zu V. 3.

16. מה ist hier Negation, wie das arab. ما, daher לא bei נחלה; vgl. 2 Sam. 20, 1, wo in derselben Verbindung אין steht.

18. Die Entsendung des Fronvogts, dessen Namen nach 4, 6 und 5, 28 richtiger אֲדֹנִירָם geschrieben wird, geschah nicht von Sichem aus, sondern später, als Rehabeam heimgekehrt war. Der zweite Halbvers dagegen beschreibt einen Vorgang in Sichem unmittelbar nach den Unterhandlungen zwischen Rehabeam und dem Volke. התאמץ steht danach für das Plusqpf., und der Sinn des Ganzen ist der: nicht nur steinigte das Volk den nachher herumgesandten Fronvoigt, sondern Rehabeam selber hatte gleich nach der Unterhandlung in Sichem mit knapper Not seinen Wagen bestiegen und sich so vor dem wütenden Volke gerettet.

24. וישובו ללכת kann nur heissen sie gingen noch einmal, nicht aber sie kehrten zurück und zogen ab, wie man den Ausdruck wiederzugeben pflegt. 2 Chr. 11, 4 steht dafür וישובו מלכת, was aber nicht besser ist, weil der Verfasser, wenn er so etwas hätte sagen wollen, dem vorherg. לא תעלו entsprechend, מֵעֲלוֹת geschrieben haben würde, und auch dann wäre der Ausdruck für den hier erforderlichen Sinn schlecht hebräisch, denn שוב c. Inf. mit מן heisst zurückkehren nach vollzogener Handlung, nicht aber von der beabsichtigten Handlung abstehen; vgl. Gen. 14, 17 und 1 Sam. 18, 6. Anders Ez. 33, 12 — sieh zu jener Stelle — denn dort handelt es sich nicht um das Abstehen von einer beabsichtigten Handlung, sondern um die Nichtfortsetzung einer vor sich gehenden Handlung. ללכת ist als falsche Glosse zu streichen und zu וישובו aus V. a איש לביתו zu supplizieren.

26. עתה ist hier = wie die Sachen jetzt stehen, unter den obwaltenden Umständen; vgl. zu Gen. 44, 10. Gut klassisch wird jedoch nur ועתה in diesem Sinne gebraucht.

27. Im zweiten Halbvers behalten die Neuern nur והרגנו bei, während sie den Rest tilgen, weil er in LXX fehlt. Aber die alten Uebersetzer deren Kenntnis des Hebräischen unglaublich gering war, liessen die fraglichen Worte aus, weil dieselben ihnen nach dem Vorhergehenden überflüssig erschienen, in Wirklichkeit

sind sie es aber keineswegs. Denn im Vorhergehenden, wo das Herz des Volkes und nicht das Volk selbst Subjekt zu שוב bildet, ist nur vom Umschlag der Gefühle des Volkes gegen Rehabeam die Rede, während der zweite Halbvers von den Folgen dieses Umschlags spricht, nämlich von der Rückkehr des Volkes zu Rehabeam nach Beseitigung Jerobeams. Ueber שוב mit Bezug auf לב vgl. Mal. 3, 24 und sieh zu Ri. 19, 3.

28. Statt אלהם drücken LXX und Itala אל העם aus. Dies wäre wohl besser, doch ist kein genügender Grund zur Aenderung vorhanden, da sich die Beziehung des Suff. aus dem Vorherg. leicht genug ergibt.

30. Hier gibt Kamphausen bei Kautsch den zweiten Halbvers durch eine Lücke wieder und spricht in einer Randbemerkung die Vermutung aus, dass der Text verderbt sei. Früher fasste man וילכו לפני im Sinne von göttlicher Verehrung, was Kittel mit Recht verwirft. Aber was dieser letztere selber hier bietet, ist womöglich noch unhaltbarer. Nach Kittel setzen die fraglichen Worte den Bericht von V. 29 fort. Erklärend sagt Kittel weiter: „Jerobeam befindet sich auf dem Gebirge Ephraim und zwar in Bethel. Hier richtet er den Stierkultus ein und stiftet zugleich ein zweites Bild nach Dan. Dieses (wohl durch Abgesandte dorthin geschickte) Bild geleitet ein Teil der Menge (die vom Norden Gekommenen) sofort an seinen Bestimmungsort“. Aber woher weiss Kittel, dass Jerobeam zur Zeit der Stiftung des Heiligtums in Bethel war? Unser Text besagt nur, dass der König an dem von ihm eingesetzten Feste sich daselbst befand, welches Fest aber allem Anscheine nach einige Zeit nachher gefeiert wurde. Ferner, העם heisst das Volk, nicht ein Teil der Menge, noch bedeutet הלך לפני begleiten. Am wenigsten geht das Volk voran wenn sich im Zuge ein Heiligtum befindet. In letzterem Falle liess man das Heiligtum vorangehen; vgl. Jos. 3, 3. 6. 11. Auch während der Wanderungen Israels in der Wüste ging die heilige Lade auf dem Zuge voran. Später gab man an, dass die Lade voranging, um den Weg zu zeigen, aber in Wirklichkeit geschah dies, weil das die herkömmliche Sitte war. Eigentlich bietet unser Satz nicht die mindeste Schwierigkeit. לפני יהוה ist allgemeine Bezeichnung für das Heiligtum JHVHs. Das weiss jeder. Was aber nicht so bekannt sein dürfte, ist, dass dieser das Heiligtum JHVHs bezeichnende Ausdruck auch in Verbindungen mit Verben der Bewegung vorkommt. Ich verweise daher auf Ex. 28, 30. 35.

Lev. 3, 7. 12. 9, 2. 16,1. Und dass ein auf die Gottheit bezügliches Suff. dem präpositionalen Ausdruck dieselbe Bedeutung gibt wie ihr Name, zeigt Jer. 7, 10 לפני und besonders Ps. 100, 2 לפניו. Hier nimmt nun האחד die Stelle des Nomens oder Suffixes ein, und demgemäss ist V. 6 = und das Volk wallfahrte (in der Folge) zu dem einen bis Dan. Dan und nicht Bethel ist für diese Angabe gewählt, weil jenes an der äussersten Grenze des Landes lag, während Bethel ziemlich im Zentrum war. Aus dem soeben Gesagten ergibt sich von selbst, dass der von manchen Erklärern angenommene Zusatz der LXX Luc., der hier auch über das Bild zu Bethel in gleicher Weise Auskunft gibt, nicht auf hebräisches Original zurückgehen kann.

31. מקצות העם ist nach der Ausführung zu Gen. 47,2 so viel wie: aus den Vornehmen des Volkes*).

32. ויעש heisst nicht er veranstaltete, sondern er instituierte, gründete für alle Zukunft; vgl. zu Num. 28, 6. ויעל על המזבח ist zu streichen. Die Worte sind irgendwie aus dem folg. Verse hier eingedrungen. Bei der Ausscheidung dieses Satzes ist כחג mit dem Folgenden zu verbinden und כן als Korrelat dazu zu fassen. Am zweiten Halbvers ist dann nichts zu ändern. Es ist charakteristisch, dass Jerobeam bei der Gründung des Festes wohl den hererkömmlichen Monat änderte, aber nicht den Tag; vgl. Lev. 23, 34. Der fünfzehnte Tag des Monats war als Vollmondstag für das Volk ein bedeutungsvoller Tag und durfte daher bei der neuen Institution nicht übergangen werden.

XIII.

2. Das Sätzchen יאשיהו שמו ist Einsatz eines alten Lesers, der aus der Geschichte wusste, wer hier gemeint ist. Der Verfasser

---

*) Zu der obengenannten Genesisstelle ist bereits bemerkt worden, dass קְצוֹת Pl. von קָצָה ist, nicht von קָצֶה. Hier sei noch hinzugefügt, dass nur bei dieser Fassung der bei weitem überwiegende Gebrauch dieses Plurals als Masculinum sich erklärt. Ja, ich möchte jetzt noch weiter gehen und bezweifeln, dass es ein Substantiv קָצָה überhaupt gibt. Denn dasselbe findet sich nach der Massora im Sing. nur in Exodus und auch da ausschliesslich in der Verbindung מִקְצָה, das aber falsch vokalisiert und korrekter Weise מִקָּצֶה zu sprechen sein mag. קְצוֹת kommt in den Propheten nur bei Deuterojesaja und Ezechiel vor, ist also ein späterer Ausdruck, und dieser Umstand erklärt vollkommen diese Bildung des Pl. von קָצָה. Denn, wie schon früher bemerkt, wurden spät in den Gebrauch gekommene Plurale von männlichen Substantiven mit Vorliebe auf ôth gebildet.

selber konnte unmöglich den Propheten den Namen eines Mannes voraussagen lassen, der über dreihundert Jahre später lebte. Einen solchen naiven Glauben durfte er bei seinen Lesern nicht voraussetzen; sieh zu V. 32.

3. זה המופת אשר דבר יהוה wird allgemein fälschlich wiedergegeben „das ist das Wahrzeichen, dass JHVH dies spricht", denn der Sinn ist einfach der: dies ist das Wahrzeichen, das JHVH zu geben befiehlt; vgl. V. 5b.

7. Die Bitte Jerobeams, die nicht erfüllt wird, hat in der Darstellung den Zweck, den Propheten, der später dennoch wider JHVHs Verbot handelt, gegen den Vorwurf des Leichtsinns zu schützen. Wenn der Prophet eine Bitte, die er nachher einem andern gewährt, jetzt dem König abschlägt, so zeigt dies dass seine spätere Willfährigkeit wohlgemeint war und nur seinem Glauben an die Wahrhaftigkeit des alten Propheten zu Bethel entsprang.

9. Der zweite Halbvers und der ganze folgende Vers sind ein späterer Einschub. Der Teil von JHVHs Verbot, der die Rückkehr des Propheten betrifft, kann für die Abschlagung der Bitte nicht in Betracht kommen; hier kommt es nur darauf an, dass JHVH ihm verboten, im Orte etwas zu geniessen.

10. Dass dieser Vers nicht ursprünglich ist, ist schon oben gesagt worden. Der Einschub beruht auf Missverständnis von V. 17; sieh zu jener Stelle. Bei Ausschaltung dieses Verses fehlt hier freilich jede Andeutung, dass der fremde Prophet Bethel verliess, doch verschlägt dies nicht viel, da es sich von selbst versteht, dass er den Ort, wo er nicht essen und trinken durfte, so schnell als möglich verliess.

11. Dieser heimische Prophet wird als alt beschrieben wegen seiner Vorsorge für ungestörte Ruhe im Grabe. Wäre er jung gewesen, so hätte er an den Tod noch nicht gedacht. Dabei mag sich aber diese Beschreibung dem Verfasser auch wegen ihrer Bequemlichkeit empfohlen haben, denn durch die Bezeichnung הנביא הזקן konnte er im Verlaufe der Erzählung diesen Propheten von dem andern leicht unterscheiden; vgl. V. 25. 29 und sieh zu Ri. 19, 16. Man beachte, dass der Vorfall dem Alten erzählt wird. Er selber war also nicht zugegen gewesen. Der alte Mann, der, obgleich er lügen konnte, um sich ungestörte Ruhe im Grabe zu sichern, war dennoch ein Prophet JHVHs und als solcher hatte er der Feier in dem ihm verhassten Heiligtum zu Bethel nicht beigewohnt. Die Söhne dagegen hatten entweder solche Skrupel nicht

oder waren als junge Leute aus blosser Neugier hingegangen, um sich die imposante Feier anzusehen. ויבוא בנו ויספר hat man wegen des Schlusssatzes mit andern in ויבואו בניו ויספרו zu ändern. היום ist zu streichen. Der Ausdruck ist durch Dittographie aus dem Vorhergehenden entstanden. Eine ursprüngliche Zeitangabe müsste hier nicht היום, sondern ביום ההוא lauten.

12. Statt ויראו ist zu lesen וַיַּרְאוּ oder besser וַיַּרְאֻהוּ, welches letzteres LXX vorgelegen zu haben scheint.

14. Ueber die zweite Person beim Verbum im Relativsatz sieh zu Gen. 45, 4 und Ri. 13, 11.

17. Sieh zu V. 10. Jener Einschub setzt voraus, dass hier das Verbot im zweiten Halbvers auf die Rückkehr des fremden Propheten nach Juda Bezug hat. Diese Voraussetzung ist aber falsch und zwar aus mehr als einem Grunde. Denn, während das Verbot in Bethel zu essen und zu trinken aus der Sündhaftigkeit dieses Ortes sich erklärt, wäre ein Verbot auf demselben Wege nach Juda zurückzukehren völlig unerklärlich. Ferner, wenn ein solches Verbot JHVHs mit Bezug auf die Wahl des Weges bei der Heimkehr existierte, leuchtet nicht ein, aus welchem Grunde der Prophet dem ihn einladenden Alten Mitteilung davon machte. Endlich wird man durch לא אוכל לשוב אתך in V. 16, השבהו אתך V. 18, וישב אתו V. 19, wie auch das den Alten näher beschreibende אשר השיבו in V. 23 und 26 auf eine andere Fassung des fraglichen Verbots geführt. Alle diese Ausdrücke zeigen nämlich, dass unter der verbotenen Rückkehr die Rückkehr nach Bethel zu verstehen ist. Unverkennbar aber zeigt hier der Ausdruck לא תשוב ללכת statt blosses לא תשוב auf letztere Fassung hin. Danach ist hier die Rede von einem Verbote JHVHs an den jüdäischen Propheten, nach Bethel, wenn er es einmal verlassen hat, zurückzukehren. Ein solches Verbot JHVHs erklärt sich in derselben Weise wie das Verbot, in Bethel etwas zu geniessen, nämlich aus der Sündhaftigkeit der götzendienerischen Stadt, und ein solches Verbot hatte der judäische Prophet Grund, dem Alten mitzuteilen, als dieser ihn einlud, mit ihm nach Bethel zurückzukehren, um dort mit ihm einen Imbiss einzunehmen. — Für דָּבָר ist nach LXX דִּבֵּר zu vokalisieren.

23. Es ist nicht nötig, die Worte לנביא אשר השיבו nach LXX zu streichen; es genügt vollkommen, wenn man לנביא in הנביא ändert und dieses als Subjekt fasst. Ueber הנביא אשר השיבו als Bezeichnung des alten Propheten vgl. V. 20 und 26. Was die Sache anlangt, so kann es aus einleuchtenden Gründen nicht allgemeiner Brauch

gewesen sein, einem zu Fusse gekommenen Gaste, auf den Weg ein Tier zum Reiten mitzugeben. Ueberhaupt findet sich sonst im A. T. kein Fall, wo ein Gottesmann ein Tier reitet. In unserem Stücke aber lässt sich der Alte das erste Mal den Esel satteln, um den abgereisten judäischen Gottesmann sicherer einzuholen, und zum zweiten Mal tut er das, weil er nicht weiss, dass der erste Esel vom Löwen verschont wurde — vgl. zu V. 25 — und er für den Transport der Leiche des Verunglückten ein Tier braucht. Sonst wandert ein Gottesmann, wie gesagt, immer zu Fuss. Aber der Gast bekommt in diesem Falle einen Esel, weil dies der Verlauf der Erzählung erfordert; sieh die folgende Bemerkung.

24. משלכת ist gesagt mit Bezug auf den Löwen, der die Leiche nicht gefressen hatte. Der Löwe war geblieben um bei beiden Wache zu halten, bis jemand kam, die Leiche auf dem Esel in die Stadt zu bringen; sonst hätte ein anderes wildes Tier sie angreifen können. Der Tod des Propheten soll sich als Gottesstrafe erweisen durch das Doppelwunder, dass seine Leiche von der wilden Bestie nicht gefressen und der Esel nicht getötet wurde. Um diesen Doppelbeweis zu liefern, hatte der jüdäische Prophet bei seiner Abreise einen Esel erhalten; sieh zu V. 23 und die Schlussbemerkung zu 2 K. 2, 24.

26. Der zweite Halbvers ist nach LXX zu streichen. Die Worte geben sich schon durch das unhebräische ויתנהו לאריה als spätere Zutat zu erkennen.

27. Auch dieser Vers fehlt ganz in LXX, doch ist er wohl ursprünglich. Die Uebersetzer mögen ihn ausgelassen haben, weil sie sich nicht erklären konnten, warum der alte Prophet sich jetzt den Esel satteln lässt, da er die Leiche auf dem ersten Esel zurückbringen konnte. Dies erklärt sich aber daraus, dass der Alte vom Lebenbleiben jenes Esels nicht wusste. Denn in dem Berichte der Leute, die des Weges gekommen waren, war der Esel nicht erwähnt; vgl. V. 25. Diese hatten in ihrem Schrecken den Esel übersehen.

28. והמור ist offenbar wegen der Aehnlichkeit von ה und ח für והחמור verschrieben oder verlesen.

29. Es gab nun jetzt an der Stätte des Unfalls zwei Esel, und es lässt sich daher nicht mit Bestimmtheit sagen, welcher Esel hier gemeint ist. Doch ist es natürlich anzunehmen, dass es der im vorherg. Verse genannte Esel ist. Danach wurde die Leiche des ungehorsamen Propheten auf den Esel geladen, der Zeuge der

Gottesstrafe gewesen war, und der in der Rolle, die er nunmehr spielte, andern zur Warnung dienen sollte.

29. Für עיר lies העיר, mit dem Artikel, dann streiche den Ausdruck הנביא הזקן und vgl. die folgende Bemerkung.

30. Hinter וינח ist das im vorherg. zu streichende הנביא הזקן einzuschalten. Hier bei dem Berichte über die Sicherung des Zweckes, den er bei seinem ganzen Verfahren verfolgte, wird der Prophet zu Bethel wegen der Beschaffenheit dieses Zweckes noch einmal wie am Eingang der Erzählung als alt beschrieben; vgl. zu V. 11. הוי heisst nach einer früheren Bemerkung niemals „weh", sondern ist immer Interjektion des Anrufs, der zugleich Ausruf ist. Am Schlusse ist אח statt אחי zu lesen*) und Jer. 34, 5 zu vergleichen.

31. Hier ist der Text in LXX nach 2 K. 23, 18 erweitert, aber ihr Plus beruht auf Missverständnis jener Stelle, wie dort gezeigt werden soll. Gleichwohl wird ihr Zusatz von den Neuern für bare Münze genommen.

32. Diesen Vers halte ich für sekundär, denn es liegt nicht im Geiste der ursprünglichen Erzählung, den alten Propheten seine Anordnung motivieren zu lassen. Für den späten Ursprung dieses Passus spricht auch die Erwähnung des zur Zeit dieser Begebenheiten noch nicht existierenden Samariens.

33. החפץ kann vernünftiger Weise nicht absolut verstanden sein wollen, sondern mit Bezug auf das vorherg. מקצות העם. Wer von den Vornehmen des Volkes es wünschte, den setzte er ein; sieh zu 12, 31.

34. Für בדבר ist nach vier alten Versionen, darunter Targum, הדבר zu lesen.

XIV.

2. Für והשתנית kennt Ginsburg ein Kethib והשתניתי. Dies und das folg. אַתִּי für אַתְּ sind Archäismen, hier gebraucht mit der Absicht, der in Wirklichkeit späten Erzählung den Schein der Altertümlichkeit zu geben. — Jerobeam riet seiner Frau, sich zu verstellen, weil er bei seinem Abfall von JHVH bei dessen Propheten nicht gut angeschrieben war und darum fürchten musste, dass dieser die Königin, wenn sie ihm als solche gemeldet werden sollte, nicht würde sehen wollen. Für לְמֶלֶךְ lesen die Neuern לַמֶּלֶךְ, doch ist ersteres besser hebräisch. ל bezeichnet das Substantiv als Prädikatsnomen, und

*) Dasselbe gilt auch von Jer. 22, 18, wie das darauf folgende אדון zeigt, das kein Suff. hat.

der Satz heisst wörtlich, er sprach über mich als einen König, d. i. prophezeite, dass ich König sein werde. Die Ausdrucksweise ist ungefähr wie in Deut. 31, 21, nur dass dort לעד das Subjekt charakterisiert und hier der fragliche Ausdruck einen andern Satzteil näher beschreibt. Ganz so wie hier ist die Konstruktion Ez. 36, 5; sieh die Schlussbemerkung zu jener Stelle.

3. Dass נקדים hier etwas anderes bezeichnet als Jos. 9, 5. 12, versteht sich von selbst, aber was lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen. Am sichersten kombiniert man den Ausdruck, wie er hier vorkommt, mit נֹקֵד 2 K. 3, 4 und Am. 1, 1. Danach würde er etwa Schafskäse bezeichnen. Andere verstehen darunter kleine Kuchen, was aber neben den zehn Laib Brot nicht wahrscheinlich ist. Eigentümlich ist es, dass Jerobeam den Ahia für fähig hält, über das Schicksal des kranken Sohnes Bescheid zu geben, lässt aber seine Gemahlin sich verkappen, offenbar im Glauben, dass der Prophet sie nicht erkennen wird. Doch darf man daraus keine Schlüsse ziehen mit Bezug auf die allgemeine Anschauung über die Grenzen der prophetischen Kraft. Denn was man wünscht, das glaubt man bekanntlich leicht, und so setzte der geängstigte Vater bei dem Propheten nur die ihm erwünschte Fähigkeit voraus, nicht auch die ihm unerwünschte.

5. Sprich mit andern וַיְהִי, dann fasse והיא מתנכרה als Umstandssatz und ziehe den ganzen zweiten Halbvers als Zeitangabe zu dem Folgenden. Die Leistung der Massora hier zeigt so recht ihre Unbeholfenheit.

6. Sieh die vorherg. Bemerkung. Danach ist ויהי hier wiederholt wegen der zweiten Zeitangabe; vgl. Gen. 27, 30. Ueber die Konstruktion in קול רגליה באה sieh die Schlussbemerkung zu 1, 41.

7. Nach der Schlussbemerkung zu Ex. 28, 1 ist מתוך העם hier so viel wie: aus dem g e m e i n e n Volke. Tatsächlich ist Jerobeam 11, 26 wie ein Mann von obskurer Abstammung eingeführt. Nach einem Plus in LXX 12, 24 soll seine Mutter sogar eine öffentliche Buhle gewesen sein.

9. מכל אשר היו לפניך schrieb der Verfasser hier aus purer Gewohnheit, denn der Ausdruck heisst nicht „als alle, die vor dir lebten“, sondern „als all deine Vorgänger im königlichen Amte“, und solche hatte Jerobeam nicht. Ueber einen ähnlichen Schnitzer des Verfassers sieh zu 16, 19. Ueber ותלך vgl. zu Hi. 1, 4.

12. Die ausgesuchte Strafe konnte nicht raffinierter und grausamer sein. Man denke sich die geängstigte Mutter auf dem Rück-

wege zu dem kranken Sohne. Sie beschleunigt instinktiv ihre Schritte, aber jeder Schritt gibt ihr einen Stich ins Herz, weil sie weiss, dass sie dadurch den Tod ihres Sohnes beschleunigt; vgl. zu Ri. 8, 19. Wegen dieser exquisiten raffinierten Qual des Mutterherzens lässt der Verfasser den Jerobeam seine Frau selbst zum Propheten senden und nicht irgendeinen Boten wie z. B. Ahasia nach 2 K. 1, 1 tat. Statt בבאה ist einfach בְּבֹא zu lesen. Will man aber dies nicht tun, so muss man בְּבֹאָה sprechen, die Endung â als Bezeichnung des Adverbialcasus fassen, der nach der Bemerkung zu Gen. 1, 30 von der vorgeschlagenen Präposition abhängt.

13. Den Ausdruck דבר טוב אל יהוה gibt Kittel richtig wieder „was JHVH wohlgefällig ist“, im Kommentar aber sagt er, „דבר טוב kann, da nichts von Tugenden oder Verdiensten Abihas gesagt ist, nur die Bedeutung haben: nichts Böses“. Dabei vergisst der Kommentator, dass was bloss nichts Böses ist, JHVHs Wohlgefallen nicht erregen kann. Kittel hat diese Stelle missverstanden. Tatsächlich ist בבית ירבעם Ortsangabe zu נמצא, während בו instrumentale Bedeutung hat. Das JHVH Wohlgefällige im Hause Jerobeams ist die Befragung des Propheten JHVHs, von Abiha aber wird gesprochen als von dem, der dazu den Anlass gab. Am besten wird בו hier „in seinem Falle“ wiedergegeben. Diesen Begriff kann der Hebräer nicht anders ausdrücken als durch die Setzung der Person an Stelle ihres Falles.

14. זה bezieht sich auf בית, nicht auf ירבעם, das als Eigennamen nach einer frühern Bemerkung mit diesem Fürwort nicht verbunden werden kann*). Das Pronomen aber hat den Artikel nicht wie wenn es sich auf ein Nomen mit Suff. bezieht; sieh zu Gen. 24, 8. Der zweite Halbvers, wie er uns vorliegt, ist unübersetzbar. Der Text ist durch Dittographie und Haplographie zugleich entstellt. Für ומה גם עתה ist nämlich וגם מעתה zu lesen und das Athnach bei ירבעם zu setzen. Dann ist V. b wörtlich = das heutige und auch das von nun an, das heisst, das Haus Jerobeams wie es jetzt besteht und wie es später sein wird. Gemeint ist, dass auch die von nun an geborenen Nachkommen Jerobeams umgebracht werden sollen; vgl. Targum.

---

*) Ausdrücke wie הירדן הזה und הלבנון הזה sprechen nicht dagegen, weil ירדן und לבנון durch den Artikel gewissermassen zu Appellativen werden; sieh zu Jos. 1, 2.

15. Im Anfangssatz ist „schlagen“ so viel wie durch Schläge schwächen und der Sinn des Ganzen der: JHVH wird Israel aus seiner festen Stellung bringen, dass es schwankt wie ein Rohr im Wasser. Ueber das Sprachgesetz, wonach diese Ausdrucksweise möglich ist, sieh zu Gen. 38, 17. Was der massoretische Text im zweiten Halbvers bietet ist absolut unhebräisch. Auch aus sachlichen Gründen kann der Text hier nicht richtig überliefert sein. Denn erstens können hier nur die Sünden Jerobeams selbst direkt in Betracht kommen, nicht die Sünden Israels. Zweitens ist in diesem Buche soweit nirgends gesagt, dass sich das Volk Ašeroth gemacht hätte. Nicht einmal von Jerobeam selbst ist so etwas berichtet, und aus dem, was 16, 33 über Ahab gesagt ist, geht deutlich hervor, dass dieser der erste König von Israel war, der eine Ašera errichtete. Für עשו את אשריהם ist daher עשה את אשר הם zu lesen und das Subjekt zu עשה aus dem vorherg. ירבעם zu entnehmen. עשה את אשר ist = effecit, ut und der Sinn des Ganzen der: weil er es bewirkt hat, dass sie JHVHs Eifersucht erregen. Die Ausdrucksweise ist ungefähr wie Ez. 36, 27. Nur zu dieser Fassung passt im folgenden Verse ואשר החטיא את ישראל.

16. יתן fasste ich hier früher im Sinne von „preisgeben“, vgl. zu Num. 21, 3, jetzt aber will mir doch scheinen, dass dieses Verbum ohne den Zusatz לפני פ׳ oder ביד פ׳ diese Bedeutung nicht haben kann, und ich vermute dass ויתן hier für וַיִּתֹּשׁ verschrieben ist; vgl. V. 15. Letzteres Verbum kann sehr gut ohne jegliches Komplement gebraucht werden; vgl. zu B. Jer. 1, 10. Demgemäss wäre an der genannten Numeristelle hinter ויתן mit andern nach Sam. בידו einzuschalten.

17. והנער מת heisst nicht da starb der Knabe, sondern „da war der Knabe schon tod“. V. 12b fordert hier diese Fassung, denn nach jenen Worten Ahias sollte der Knabe schon sterben, wenn die Mutter die Stadt betritt.

21. Ueber בירושלים העיר sieh zu 11, 32. Der darauf bezügliche Relativsatz hat hier den Zweck, das Verdammenswerte des im Folgenden geschilderten götzendienerischen Treibens Judas, wobei der Tempel zu Jerusalem natürlicher Weise vernachlässigt wurde, stark hervorzuheben.

22. מכל אשר עשו אבתם gibt in diesem Zusammenhang keinen Sinn. Lies ככל. Dann ist der Sinn: ganz wie ihre Väter es getan hatten. Nur dazu passt גם המה im folgenden Verse. Der Verfasser

kann auch hier am Anfang des allgemeinen Abfalls von JHVH im Reiche Juda darüber den Mund nicht so voll genommen haben.

26. Statt ואת liest man nach LXX ungleich besser bloss את ohne Konjunktion.

27. In diesem und dem folgenden Verse will gesagt sein, dass die ehernen Schilde, welche die goldenen ersetzten, dem Volke nicht zugänglich waren. In den Händen der im Laufe begriffenen Trabanten sah das stark polierte Erz der Schilde wie Gold aus. Kaum aber war der Lauf beendet, so kamen die Schilde in die Wachstube, um dem Volke die Täuschung zu verheimlichen, denn der König schämte sich seiner heruntergekommenen Verhältnisse.

30. Man beachte, dass hier sowohl wie auch in der ähnlichen Notiz 15, 6 f. und 16. 32 der König von Juda zuerst genannt ist. Dies geschiet, weil Juda in diesen Kriegen die Offensive ergriff, um das ihm entrissene nördliche Reich wiederzugewinnen.

XV.

1. Für ובשנת hat man hier bloss בשנת zu lesen, da Waw aus dem Vorhergehenden verdoppelt ist.

3. Statt עשה ist wahrscheinlich היה zu lesen und אשר auf אביו zu beziehen, denn עשה ist mit Bezug auf חטאת in dem allein hier passenden Sinne von „begehen" unhebräisch; vgl. zu 16, 9.

5. רק בדבר אוריה החתי fehlt in LXX und ist offenbar ein späterer Zusatz. Der Verfasser selber konnte hier, wo von den Verdiensten Davids die Rede ist, die allen seinen Nachfolgern zugute kamen, unmöglich etwas diese Verdienste Verringerndes erwähnen. Es ist sogar sehr zweifelhaft, ob unserem Verfasser die Geschichte mit der Bathseba, der Frau Urias, bekannt war; vgl. zu 2 Sam. 11, 1. Dieser Zusatz zeigt uns aber, wie man selbst später über jene Geschichte dachte. Denn mit בדבר אוריה החתי wird nur auf den Mord Urias Bezug genommen, nicht auch auf die Schändung seiner Ehre. Um letzteres auszudrücken, müsste es statt dessen בדבר בת שבע אשת אוריה החתי heissen. Ehebruch ist für einen orientalischen König, dem alle Schönen seines Landes gehören, so gut wie nichts. Anders liegt die Sache beim Mord. Darum hebt unser Zusatz nur die Tötung Urias hervor. Nach 2 Sam. 12, 1 und Ps. 51, 2 stellt sich auch der Prophet Nathan bei David mit der Strafrede nicht eher ein, bis Uria getötet und Bathseba Davids Frau geworden ist, nicht gleich nach dem Ehebruch.

6. Fasse היתה im Sinne des Plusqpf. Der langwierige Krieg wird als Strafe JHVHs angesehen.

13. מגבירה, worin die Präposition dem من البيان der Araber entspricht, will ויסרה von dem vorherg. ויסר dem Begriffe nach unterscheiden. Während die Götzen buchstäblich aus dem Lande vertilgt wurden, büsste Maaka nur ihre Bedeutung als Königin-Mutter ein. Dass die Königin-Mutter in Juda an der Regierung gewissermassen Teil nahm, geht daraus hervor, dass sie in jedem einzelnen Falle namhaft gemacht wird. Aus der politischen Bedeutung der Königin-Mutter erklärt es sich, dass, als man alle Kinder Ahasias tot glaubte, Athalia, dessen Mutter, zur Herrschaft gelangte. Ueber die Wahl des Tales Kidron für die Verbrennung des Schandbildes oder was immer durch מפלצת ausgedrückt ist sieh zu 2, 37.

15. Lies nach dem Kethib und der Parallelstelle 2 Chr. 15, 18 וְקָדָשָׁיו, denn nach dem Keri ist der Satz unübersetzbar. Gut klassisch ist auch das Kethib nicht, weil die nota acc. vor קדשו fehlt; sieh zu Gen. 15, 19.

17. רמה scheint hier dem Zusammenhang nach eine Art „chinesische Mauer“ zu bezeichnen. In לאסא prägt ל den Begriff des Genitivs aus, sodass לבלתי תת וגו' wörtlich heisst, um keinen von Asas Leuten aus- und eingehen zu lassen. Die übliche Fassung, wonach ל hier den Dativ bezeichnet oder von dem durch בא ausgedrückten Begriff der Bewegung abhängt, ist falsch.

18. הישב בדמשק hat nicht den Zweck, die Residenzstadt des Benhadad anzugeben, denn diese ergibt sich aus מלך ארם, wenn ארם nicht durch מעכה oder צובה und dergleichen näher beschrieben ist, von selbst. Der fragliche Ausdruck besagt, dass der König von Aram zur Zeit anderweitig keinen Krieg führte, und darum imstande war, auf den Vorschlag Asas einzugehen. Denn, wenn von einem Herrscher gesagt wird, dass er in seiner Residenzstadt blieb, so kann dies so viel sein wie: er war nicht mit Krieg beschäftigt; vgl. zu Ri. 8, 29.

21. וישב בתרצה will in dem zu V. 18 angegebenen Sinne verstanden sein, doch liest man statt dessen mit den Neuern nach LXX besser וַיָּשָׁב תִּרְצָה.

23. רק ist = doch. Die Partikel zeigt, dass die im zweiten Halbvers enthaltene Notiz sich in den im ersten erwähnten Annalen der Könige von Juda nicht fand. Jene Annalen waren eine Geschichte des Reiches im eigentlichen Sinne, und in einer solchen

war für eine Notiz über die letzte Krankheit Asas kein Platz. Unser Buch aber ist mehr oder weniger eine Geschichte des JHVH-Kultus, daher auch diese Notiz, deren Hauptteil irgendwie hier verloren gegangen ist, sich aber in der Chronik erhalten hat. Nach 2 Chr. 16, 12 befragte Asa während dieser Krankheit die Aerzte, nicht JHVH, und das gibt der Notiz gewissermassen einen religiösen Charakter.

24. Streiche אביו und vgl. zu 11, 43.

33. Die Zeitangabe am Schluss im Zusammehang mit dem Vorhergehenden erklärt sich nach der Ausführung zu Gen. 38, 17, denn der Sinn ist: im dritten Jahre Asas, Königs von Juda, wurde Baesa, der Sohn Ahias, König über den ganzen Rest des israelitischen Volkes für vierundzwanzig Jahre. Im spätern Verlaufe der Geschichte bezeichnet der Verfasser durch blosses ישראל das nördliche Reich, hier aber, wo es sich handelt um die Zeit kurz nach der Teilung des gesamten Reiches, und der Leser an diese Bezeichnung noch nicht gewöhnt ist, gebraucht er für jenes כל ישראל, welches bei vorangehendem יהודה nach einer früheren Bemerkung so viel ist wie: ganz Israel mit Ausschluss des Juda genannten Teiles davon.

XVI.

3. Lies מְבָעֵר für מבעיר, da Hiph. von בער die hier erforderliche Bedeutung „hinwegfegen" nicht hat.

7. וגם, einen Nachtrag einleitend, ist = hinzuzufügen ist noch; vgl. zu Jos. 22, 7, nur dass hier כי fehlt. Wie dort, ist auch hier nicht alles neu, was auf die einleitende Partikel folgt. Der eigentliche Nachtrag besteht hier nur im zweiten Halbvers. Das Verfahren JHVHs, indem er Baesa, nachdem er seinen göttlichen Plan ausgeführt, bestraft, weil dessen Handlung an sich ein Unrecht war, stimmt vollkommen zur alttestamentlichen Anschauung. Das ist im A. T. die gewöhnliche Handlungsweise JHVHs. Er bedient sich irgendeines einzelnen Menschen oder eines Volkes als Strafwerkzeug und wenn sein Plan in dieser Weise ausgeführt ist, kehrt sich seine göttliche Gerechtigkeit gegen den, der sich ihm dabei zum Werkzeug hergegeben hat; vgl. z. B. den Fall Aegyptens in den ersten Anfängen des israelitischen Volkes Gen. 15. 13 f. — In dem ersten ועל ist Waw aus dem Vorherg. verdoppelt und darum zu streichen.

11. Setze ein Athnach bei בעשא, dann lies am Schlusse וְגֹאֵל רֵעוֹ statt וגאליו ורעהו.

19. Simri hatte in der einen Woche seiner Regierung schwerlich Zeit, in der hier beschriebenen Weise zu sündigen, und seine früheren Sünden dieser Art kommen ja auf Rechnung seines Vorgängers. Gleichwohl wiederholt der Verfasser aus Gewohnheit auch hier seine stereotype Formel; vgl. zu 14, 9. Die Wendung עשה חטאת im Sinne von „eine Sünde begehen“ kommt ausser 15, 3, wo wir aber einen Schreibfehler vermuteten, nur noch Ez. 18, 21 vor, wo sie eben nicht mehr gut klassisch ist, wie es denn auch hier V. a אשר חטא und nicht אשר עשה heisst. Im zweiten Halbvers aber ist עשה mit Bezug auf חטאת gebraucht, weil der Verfasser dabei speziell an die Kälber dachte, die Jerobeam hatte machen lassen. V. b sollte daher wiedergegeben werden: indem er sich an den Weg Jerobeams hielt und an das Irrbild, das er hatte verfertigen lassen, um Israel zur Sünde zu verführen. Wenn der Verfasser das nicht hätte sagen wollen, würde er auch hier אשר חטא geschrieben haben.

22. וימת תבני ist = und Thibni fiel. Es war also zwischen den beiden Parteien zum Kampfe gekommen. LXX hat hier hinter תבני den Zusatz ויורם אחיו מת בעת ההיא, der aber schwerlich auf hebräisches Original zurückgeht. Wenn ein Bruder Thibnis bei dieser Königswahl eine Rolle gespielt hätte, müsste er im Vorherg. erwähnt sein, namentlich wenn seine Popularität so gross gewesen wäre, dass er hätte sterben müssen, um nach Thibnis Tod dem Omri das Feld zu räumen.

24. Für das zweite ההר hat man העיר zu lesen, da בנה הר unsagbar ist. Der Kauf und der Kaufpreis sind erwähnt, weil Omri nach V. 28 in der auf diesem Berge erbauten Stadt begraben wurde; sieh die Schlussbemerkung zu Gen. 23, 13.

31. Für הֲנָקֵל sprach LXX הַנָּקֵל, und das ist entschieden das Richtige. Wie die Massora hier ihr He interrog. gefasst wissen will, lässt sich nicht sagen.

34. Der Frevel Hiels kommt noch auf Rechnung Ahabs, weil nur unter der Regierung eines Königs, der auf das Althergebrachte nichts gab, ein solcher Frevel möglich war. Jericho lag zwar im Reiche Juda, aber Hiel aus Bethel, der es wiedererbaute, war ein Bürger des nördlichen Reiches, und darum wird Ahab für seinen Frevel verantwortlich gemacht. Wie es kam, dass ein Mann aus dem Reiche Israel eine Stadt im Reiche Juda erbaute, erklärt der Verfasser nicht, weil er dies nicht erklären konnte. Nach Jos. 18, 22 war ein anderes, an der Grenze zwischen beiden Reichen liegendes Bethel ben-

jaminitisches Gebiet, aber danach wäre unbegreiflich, wie die Tat Hiels auf Rechnung Ahabs kam. Der Passus ist übrigens sekundär.

XVII.

1. Für מִתֹּשָׁבֵי ist nach LXX מִתִּשְׁבִּי zu lesen. תשבי ist st. constr. von תִּשְׁבִּי, einem Nomen mit der alten Femininendung ai; vgl. zu 2 Sam. 6, 2. So hiess die Stadt, nach der Elia תשבי benannt ist. גלעד gibt die Landschaft an, in der Elias Geburtsstadt lag, um sie von der Tob. 1, 2 erwähnten Stadt gleichen Namens zu unterscheiden; vgl. zu 1 Sam. 17, 12. השנים האלה ist = in den nächsten Jahren.

5. Das erste וילך hat keine selbständige Bedeutung, sondern dient nur dazu, die Handlung des darauf folgenden Verbums vorzubereiten.

6. Lies mit andern nach LXX לחם בבקר ובשר בערב. Dies will jedoch nur für den Morgen das Fleisch ausschliessen — vgl. Ex. 16, 8 — nicht auch das Brot für den Abend.

10. Von dem hier verlangten Wasser ist im Folgenden nicht wieder die Rede. Tatsächlich brauchte Elia augenblicklich kein Wasser. Er bat nur um einen Trunk Wasser, um die Gastfreundschaft des Weibes auf die Probe zu stellen. Erst als sich das Weib wendete, um den gewünschten Trunk zu bringen, trug Elia seine eigentliche Bitte vor. Die Probe war umso mehr nötig, als JHVH die Witwe, welche die künftige Ernährerin des Propheten sein sollte, nicht näher beschrieben hatte. Als Witwe konnte die Frau an ihrer Kleidung erkannt werden — vgl. Gen. 38, 14 — aber sie mochte nicht die rechte Witwe sein. Darüber sollte die Probe entscheiden; vgl. Gen. 24, 14 und sieh zu Ri. 4, 19.

12. Nach Kittel sagt die Frau יהוה אלהיך, weil sie selber Heidin ist. Das ist jedoch nicht richtig. Denn in einer Anrede an eine höher gestellte Persönlichkeit oder an einen Gottesmann bringt auch ein Israelit JHVH, wenn seiner darin Erwähnung geschieht, nicht zu sich, sondern zu dem Angeredeten in Beziehung; vgl. 18, 6. 18, 10. Jos. 1, 17. 1 Sam. 12, 19. 15, 15. 21. 30. 25, 29. 2 Sam. 14, 11. 2 K. 19, 4. מעוג ist kein hebräisches Wort; vgl. K. zu Ps. 35, 16. Lies statt dessen מְעוֹד = מָה עוֹד und vgl. über die Zusammenziehung Ex. 4, 2 מַזֶּה und Jes. 3, 15 מַלָּכֶם als Kethib, nur das מה hier nicht in fragendem, sondern in indef. Sinne gebraucht ist. Auf den Schwur folgend, ist אם יש לי מעוד = ich habe nichts mehr als. שנים ist nicht genau zu fassen, sondern heisst ein paar, etliche; vgl. zu 2 Sam. 13, 6 und hier zu 20, 27.

13. Elia war wohl zu streng und fanatisch, aber keineswegs selbtsüchtig. Er liess aber sich zuerst den Kuchen backen, weil dies für das Wunder, das geschehen sollte, nötig war. Denn nur wenn die Frau Glauben genug hatte, ihr Letztes dem Propheten JHVHs zu opfern, war sie des darauf folgenden Wunders würdig.

15. ימים heisst eine Zeitlang. Klostermann liest dafür יֹם יֹם = Tag für Tag, und diese Emendatation halten die Erklärer für scharfsinnig. Mag sein, dass sie das ist, aber dies hindert sie nicht geschmacklos zu sein.

16. כד הקמח heisst nicht der Mehltopf, sondern der Topf Mehl. Aehnlich ist auch צפחת השמן zu verstehen. In beiden ist das nomen regens nur als Mass genannt; vgl. 1 Sam. 17, 17 איפת הקליא. Der Gebrauch von כלה in Verbindung mit כד fordert diese Fassung.

18. Den zweiten Halbvers verstehen manche dahin, als traute die Witwe dem Propheten zu, dass er ihre heimlichen Sünden seinem Gotte angebe. Aber für undankbar konnte die Frau, die offenbar keine Antisemitin war, ihren israelitischen Gast nicht halten. Sie nimmt nur an, dass in der Nähe des Gottesmannes ihre Sünden durch den Kontrast mit seiner Heiligkeit stärker hervortreten als sonst der Fall sein würde; vgl. Raši.

20. Hithpal. von גור ist hier gebraucht, weil Elia allein im Orte sich aufhielt. Vom Aufenthalt in der Fremde mit seiner Familie muss Kal dieses Verbums gebraucht werden.

24. Ueber den ursprünglichen Schluss dieses Verses sieh die folgende Bemerkung.

XVIII.

1. Für ימים bieten etliche Handschriften מימים, doch macht dies die Sache nicht besser, da diese unbestimmte Zeitangabe neben dem folgenden בשנה השלישית unmöglich ist. ימים ist richtig, aber ויהי ist in ויחי zu ändern und der ganze Satz zum Vorhergehenden zu ziehen. Er, — nämlich der ins Leben zurückgerufene Sohn der Witwe — lebte darauf noch lange. הראה ist dem ונסתרת in 17, 3 entgegengesetzt.

4. Syr. und einige hebräische Handschriften wiederholen חמשים, doch ist dies nicht nötig, weil der blosse Artikel in במערה sehr gut den Begriff des Distributiven ausdrücken kann; vgl. Gen. 45, 22. Ex. 29, 36. Jer. 37, 21. Ez. 4, 10 und viele andere Stellen.

5. נכרית מהבהמה ist absolut unhebräisch. נכרית hat man daher in נִכְרַת zu emendieren.

6. Es ist nicht klar, warum der König selber auf die Suche nach Viehfutter geht. Es scheint dies aber nötig für den Verlauf der Erzählung. Elia fürchtete offenbar die Isebel, mit der er niemals zusammenkommt, mehr als den Ahab. Aus diesem Grunde muss die Begegnung zwischen Elia und Ahab ausserhalb Samarias stattfinden. Immerhin verrät es geringe Darstellungskunst, dass der Verfasser, um den König aus der Residenzstadt wegzubringen, ihn auf die Suche nach Viehfutter gehen lässt. Der Verfasser der Genesis z. B. würde sich hier in geschickterer Weise geholfen haben.

8. לאדניך ist stark betont und im Hinblick auf das vorherg. אדני אליהו zu verstehen. Dem Elia ist das Verhalten Obadjas gegen die Propheten JHVHs nicht bekannt; vgl. V. 13. Er hält ihn für einen gewöhnlichen Höfling. Als Obadja ihn nun „seinen Herrn Elia" nannte, sagte der Prophet zu ihm: Ich dein Herr? Du hast einen andern Herrn. Geh' und melde mich deinem wirklichen Herrn!

10. Aus diesem Schwur schlossen die alten Rabbinen, dass Ahab ein Weltherrscher war; vgl. Megilla 11 a. Die modernen Erklärer dagegen finden darin nur eine gewisse Hyperbel. Aber in einer Hyperbel hätte der gottesfürchtige Obadja den Schwur bei JHVH weggelassen. Auch ist „ein Reich und eine Nation ihre Behauptung beschwören lassen" etwas absurdes. Sprich aber לֹא = לוֹ für לא und lies וְלֹא הִשְׁבִּית statt והשביע. Dann ist der Sinn der: es gibt kein Volk und kein Reich, die Ahab, wenn er dorthin schickte, dich zu suchen, und von ihnen zu hören bekäme, dass du nicht da wärest, nicht aus der Welt schaffen würde, aus Aerger, dass er dich nicht gefunden; sieh die folgende Bemerkung.

11. Bei dem überlieferten Text in V. 10 gibt es hier keinen Zusammenhang zwischen dem vorherg., diesem und dem folgenden Verse. Dagegen ergibt sich bei obiger Emendation nicht nur ein logischer Zusammenhang, sondern auch ein Argument von ausserordentlicher Kraft. Denn in der vorherg. Hypothese verneint das betreffende Volk die Anfrage der Wahrheit gemäss, und dennoch ist Ahab aus purem Aerger über seinen Misserfolg bereit, es, ein ganzes fremdes Volk oder Reich, zu vernichten. Daraus wird nun der Schluss gezogen, dass Ahab ein einziges ihm untertanes und dazu in seinen Diensten stehendes Individuum, das ihm irgendeine

Stätte als Aufenthaltsort des Gesuchten nennete, wo er nicht zu finden wäre, sicherlich töten würde; vgl. zu 1 Sam. 30, 15.

14. ועתה ist = unter diesen Umständen, das heisst, nachdem ich dir gesagt, was ich für die Propheten JHVHs tat.

17. Ueber עכר ישראל, sieh die Bemerkung zu Gen. 34, 30.

19. Die Worte ונביאי האשרה ארבע מאות werden mit Recht von den Neuern gestrichen, denn abgesehen davon, dass von solchen Propheten im Folgenden nicht die Rede ist, ist „Propheten der Ašera" überhaupt ein Unbegriff. Aber auch der Ausdruck ארבע מאות וחמשים ist von anderswoher verschlagen und darum hier zu streichen; sieh zu V. 20. Elia, der drei Jahre vom Lande weggewesen war — vgl. V. 1 — konnte die jetzige Zahl der Baalspropheten nicht wissen.

20. Hier sind die im vorherg. Verse zu tilgenden Worte ארבע מאות וחמשים hinter הנביאים einzuschalten.

21. Man beachte, dass es sich hier nicht etwa darum handelt, welcher der beiden genannten Götter der grössere und mächtigere ist, sondern darum, welcher von ihnen der einzige wahre Gott ist, neben dem der andere nur ein Trugbild sein kann. Dieser Gedanke lässt keinen Zweifel darüber, dass der Prophet Elia die Schöpfung einer verhältnismässig späten Sage ist. Denn, wie schon früher bemerkt, wagte kein vorexilischer Prophet Israels die Existenz anderer Götter neben JHVH zu leugnen. Stellen in den Schriften vorexilischer Propheten, in denen eine solche Leugnung sich ausspricht, sind alle spätern Ursprungs und nur aus Mangel an kritischem Urteil jenen Schriften einverleibt. Für den späten Ursprung der Eliasage spricht auch der Umstand, dass der Held derselben bei lebendigem Leibe gen Himmel fährt; vgl. 2 K. 2, 11.

22. Elia spricht hier und 19, 10 von sich als dem einzigen Propheten JHVHs, wahrscheinlich weil die nach V. 4 von Obadja geretteten hundert Propheten JHVHs, nachdem sie kaum mit dem Leben davongekommen waren, nicht mehr wagten, öffentlich zu wirken.

26. In V. a drückt LXX den Relativsatz nicht aus, weshalb die Neuern ihn streichen. Doch kann der Satz beibehalten werden, wenn man נתן nicht auf Elia bezieht, sondern das Subjekt als unbestimmt fasst. Besser aber spricht man נִתַּן.

28. שיח ist Gespräch, und שיג heisst Abhaltung, eigentlich Absperrung. Die ironische Rede Elias bildet eine Klimax, da jeder Satz darin etwas nennt, dessen Voraussetzung bei einem

wahren Gotte absurder ist als das vorher Genannte. וכי דרך לו geht von dem Glauben aus, dass der wahre Gott allgegenwärtig ist. Dieser Glaube ist aber im Alten Testament ziemlich spät; sieh zu V. 21.

30. Hier verstehen die Erklärer den zweiten Halbvers dahin, dass Elia die Trümmer des JHVH-Altars, der einst auf dem Karmel stand, aber in letzter Zeit in Abgang gekommen war, wiedererbaute. Diese Fassung bringt aber den fraglichen Satz in offenbaren Widerspruch mit V. 32a, und um diesen Widerspruch zu beseitigen, nimmt man an, dass V. 32 ein späterer Einschub sei. Aber danach müsste man auch mit V. 31 dasselbe tun, da die der Zahl der Stämme Israels entsprechende Anzahl Steine auf die Erbauung eines neuen Altars, nicht auf die Ausbesserung eines alten hinweist. Man hat hier im ersten Halbvers die Worte גשו אלי וגו׳ nicht gehörig beachtet. Bei der Ausbesserung eines Altars hätte Elia das ganze Volk in seiner nächsten Nähe nicht gebraucht; um ihm bei solcher Arbeit behilflich zu sein, würden ein paar Leute genügt haben. Die Aufforderung des gesamten Volkes, an ihn heranzutreten, erklärt sich nur, wenn er eine Rede halten wollte. Baal hatte sich nicht als der wahre Gott erwiesen. Damit war der Sieg für die Sache JHVHs bereits halbgewonnen, und Elia benutzte nun den Eindruck, den die Niederlage der Baalspropheten auf die Zuschauer gemacht hatte, um durch eine passende kurze Rede das Volk für den JHVH-Kultus wiederzugewinnen. Die Rede ist nicht angegeben; ihr Inhalt ist bloss angedeutet. Denn מזבח יהוה bezeichnet hier nicht einen einzelnen, bestimmten Altar JHVHs, sondern hat generelle Bedeutung und ist für uns = JHVH-Kultus. Der JHVH-Kultus war in Verfall geraten, und Elia suchte nun, ihn durch seine Rede an das Volk wiederherzustellen.

34. מלאו, wenn es richtig überliefert und nicht vielmehr statt dessen מַלְאוּ zu sprechen ist, ist Imperat. Kal von מָלֵא, nicht von מַלֵּא; vgl. Ez. 8, 17. Esther 7, 5 und sieh zu Gen. 1, 22. Das auf dem Altar reichlich gegossene Wasser hatte den Zweck, das Fangen des Feuers zu erschweren und so das darauf folgende Wunder zu steigern; vgl. Kimchi.

37. Ueber האלהים wegen des Artikels = der wahre Gott sieh zu Gen. 24, 27. אחרנית gibt in diesem Zusammenhang keinen Sinn, und man hat daher statt dessen entschieden אחריך zu lesen.

38. לחכה ist = leckte bis auf den letzten Tropfen auf. Ueber die Ausdrucksweise sieh zu Num. 22, 4.

41. Aus עלה muss man schliessen, das Ahab mit herabgestiegen war zum Kison, um der Schlachtung der Baalspropheten beizuwohnen.

44. Den Schlusssatz pflegt man zu übersetzen „damit dich der Regen nicht zurückhalte“. Diese Wiedergabe erweist sich aber durch das, was unmittelbar darauf folgt als unrichtig. Denn nach V. 45 reist Ahab zwar sofort, aber mitten im Regen ab. Auch müsste es nach der üblichen Fassung heissen מַהֵר אסר ורד und wohl auch מן statt ולא. Die fraglichen Worte bilden einen unabhängigen Satz, und dessen Sinn ist: und lass dich vom Regen nicht abhalten, das heisst, warte nicht, bis der Regen vorüber ist; sieh die folgende Bemerkung.

45. עד כה ועד כה ist nach den Erklärern eine mit der Bewegung des Handumdrehens begleitete Wendung und heisst daher „im nächsten Augenblick“ — als ob unser Verfasser ein Deutscher wäre, dem der Ausdruck „im Handumdrehen“ geläufig ist! Die fragliche Redensart, worin עד nicht „bis“, sondern „während“ heisst, ist so viel wie: unterdessen; vgl. die Umschreibung in Targum, wie auch das talmudische אַדְּהָכִי וְהָכִי*), das dieselbe Bedeutung hat. גדול heisst hier nicht stark oder gewaltig, sondern lange anhaltend; vgl. zu Jes. 54, 7. Weil der Regen lange anzuhalten versprach, wartete Ahab auf Elias Rat nicht ab, bis er aufhören würde, sondern reiste trotz des Regens ab; vgl. zu V. 44.

46. Die Bedeutung von שנס ist unsicher und das Verbum vielleicht nicht richtig überliefert. Das Herlaufen Elias vor Ahab war eine Huldigung, die ihm der Eifer für die Sache JHVHs eingab.

XIX.

3. Die Zurücklassung des Burschen muss Folgen haben für den weitern Verlauf der Erzählung oder sie würde nicht berichtet sein. Ueber diese Folgen sieh die Schlussbemerkung zu V. 21.

4. Im schlusssatz ist מאבתי schwerlich das Ursprüngliche, weil der Verfasser über die Vorfahren Elias nichts gesagt hat, weshalb der Vergleich mit diesen für den Leser unverständlich sein muss. Ich vermute, dass man מאבתי in מֵאֶחָי zu ändern hat. Demgemäss hiesse der Satz: denn ich bin nicht besser daran

---

*) Die talmudische Präposition אַ geht meistenteils auf das biblische עד zurück, seltener auf עַל. In jedem Falle ist ע zu א abgeschwächt und der weggefallene Konsonant durch Dag. forte ersetzt.

als meine Kollegen, und gemeint wären die Propheten JHVHs, die Berufsgenossen Elias, die Isebel nach 18, 4 hatte töten lassen. Danach würde Elia mit seiner Bitte sagen: wozu hasst du mich dem Schicksal meiner Kollegen entgehen lassen, wenn ich nun fliehen muss und als Prophet nicht wirken kann. Ueber טוב im Sinne von „valere" vgl. dessen häufigen Gebrauch im Koheleth und über את sieh zu Gen. 29, 4.

5. Streiche hier תחת רתם אחד. Der Ausdruck war anfangs eine vormassoretische Randglosse, die in V. 4 אחד für אחת des Kethib forderte, und er kam darauf hier in den Text.

10. Daraus, dass Elia über die Zerstörung der Altäre JHVHs klagt, schliessen manche Erklärer auf ein sehr hohes Alter der Eliassage. Für mich aber, der ich diese Sage für sehr jung halte, — vgl. zu 18, 21 — erklärt sich der Plural von מזבח hier daraus, dass man sich später in einem Heiligtume JHVHs zwei Altäre dachte, einen grossen für Schlachtopfer und einen kleinen für Räucherwerk; sieh zu Ex. 30, 1. הרס heisst hier nicht zerstören, sondern durch Vernachlässigung in Verfall geraten lassen; Ueber die Ausdrucksweise vgl. zu 2. Chr. 34, 11.

11. Ueber die Abwechslung des Geschlechts in גדולה וחזק וגו׳ sieh die Bemerkung zu Gen. 32, 9.

12. Für דממה ist die Bedeutung „Säuseln" ad hoc erfunden. Das Nomen kann nur die Stille bezeichnen, und קול דממה דקה ist wörtlich = eine Stimme feiner Stille, das heisst, eine leise Stimme, die nur bei ringsum herrschender tiefer Stille gehört werden kann. Die Genitivverbindung ist ungefähr wie bei מֵי אפסים und מ׳ ברכים, Ez. 47, 3 f. Die Bedeutung, die das Adjektiv דק hier hat, ist wohl zu merken.

15. Von einer Salbung Hasaels durch Elia ist im Folgenden nichts berichtet. Darum kann der diesbezügliche Befehl JVHHs nur bildlich verstanden sein wollen. Elia soll die Gewissheit haben, dass JHVH zur Strafe für sein Volk den Hasael zum König von Aram erhoben und zur künftigen Geissel für die Israeliten bestimmt hat. Es wäre auch in der Tat absurd, zu denken, dass ein israelitischer Prophet nach einem fremden Lande gehen und dort über die Wahl eines Königs entscheiden konnte.

16. Auch die Salbung Elias, über deren Vollzug im Folgenden nichts gesagt ist, will nicht wörtlich verstanden sein. Ueberhaupt ist die Salbung eines Propheten nicht gut denkbar, weil das Prophetenamt nicht erblich war, und weil mehrere Propheten neben-

einander existieren konnten und auch wirklich existierten*). Gemeint ist einfach, dass sich Elia einen Nachfolger aussuchen soll.

19. Die beträchtliche Anzahl der pflügenden Rinder ist angegeben, um uns wissen zu lassen, dass Elisa zu einer sehr wohlhabenden Familie gehörte, aber dennoch nicht zögerte, dieselbe zu verlassen und den gefahrvollen Weg der Prophetie einzuschlagen. Dabei mag auch der Umstand, dass das Rinderpaar, womit Elisa selbst gepflügt hatte, darauf geschlachtet wird, mit Grund sein für die Angabe der Gesamtzahl der Rinder. Denn nur wer viele Pflugstiere hat, kann deren zweie opfern.

20. אשקה נא לאבי ולאמי ist = lass mich von Vater und Mutter Abschied nehmen; sieh zu Gen. 31, 28 und 50, 1.

21. צמד הבקר ist das zwölfte Rinderpaar, womit Elisa selbst gepflügt hatte. הבשר ist nach LXX zu streichen und über בשלם mit seinem Suff., das auf הבקר geht, Ex. 23, 19 zu vergleichen, wo ebenfalls ein Tier, nicht sein Fleisch, Objekt zu בשל ist. ויתן לעם zeigt, dass weder Elisa selber noch Elia von dem gekochten Fleisch ass. Doch wurden die Rinder nicht für den Zweck geschlachtet, die anwesenden Knechte mit deren Fleisch zu traktieren. So etwas ist an sich unwahrscheinlich, und dagegen spricht auch die Opferung des Rindergeschirrs. Der Vorgang ist in folgender Weise zu erklären. Im Begriff, seinen bisherigen Beruf als Landbauer aufzugeben und in einen Wirkungskreis zu treten, der über die irdischen Interessen erhaben ist, bricht Elisa mit seiner Vergangenheit, indem er die Dinge, mit denen er bis dahin hantierte, zerstört. Damit aber die Sachen nicht nutzlos vernichtet werden, dient das Geschirr als Brennholz beim Kochen des Fleisches, und das Fleisch wird den Knechten zu essen gegeben. — וישרתהו ist = und er wurde sein Famulus. Der Ausdruck zeigt einerseits, dass Elisa nicht sofort die Gabe der Prophetie erhielt, andererseits erklärt sich daraus der Zweck der Angabe 19, 3. Elia hatte seinen Burschen in Beerseba zurückgelassen und war nun ohne Bedienung. So kam es, dass er, als er Elisa traf und ihn geeignet und bereitwillig fand, ihn als Famulus mitnahm.

XX.

1. LXX hat Kap. 21 vor diesem, was nach den meisten Erklärern die ursprüngliche Ordnung war. Dafür spricht unter

*) Ueber die Bedeutung der rituellen Salbung bei den Israeliten sieh die Ausführung zu Lev. 7, 35.

anderem auch der Umstand, dass Kap. 22 besser an den Bericht über den Krieg zwischen Israel und den Aramäern anknüpft. Was zur Umstellung der beiden Kapitel Anlass gab, lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen. Bei der Trivialität der Gründe, die spätern Redaktoren für die Aneinanderreihung kurzer in sich abgeschlossener Erzählungen hinreichend erschienen, ist es möglich, dass die Heimkehr Ahabs in übler Laune, wovon am Schlusse dieses Kapitels und auch 21, 4 die Rede ist, die massoretische Aufeinanderfolge, passender erscheinen liess.

3. Aus V. 9 geht hervor, dass diese Forderung von der in V. 5 wesentlich verschieden ist. Weil aber der Unterschied bei dem uns vorliegenden Texte nicht in die Augen springt, lesen die Neuern hier am Schlusse לך הם statt לי הם, was aber, wie gleich klar werden wird, durchaus unnötig ist. הטובים, wenn es ursprünglich ist und nicht vielmehr nach dem verderbten Text in 1 Sam. 8, 16 später hinzugefügt wurde, bezieht sich auf בניך allein und ist = die tüchtigsten; vgl. zu 1 Sam. 9, 2.

4. Wie אני zeigt, fasst Ahab Benhadads לי הם im Sinne von „sie sind ein Lehn von mir, deinem Oberherrn“, das heisst, du verdankst deren Besitz meiner Gnade; vgl. Kimchi. Dass der Ausdruck diese Fassung zulässt, beweist Ex. 19, 5.

5. כי ist ein Ueberrest von ursprünglichem אנכי, und לי תתן am Schlusse kontrastiert mit לי הם in V. 3. Danach korrigiert diese zweite Botschaft Ahabs Fassung der ersten, indem sie erklärt, dass sie nicht bloss Ahab an seine Abhängigkeit errinnern wollte, sondern die faktische Ablieferung des Genannten forderte.

6. אם ist nicht mit כי zum Ausdruck des Begriffs „vielmehr“ zu verbinden, sondern letztere Partikel ist begründend, und erstere leitet einen Bedingungssatz ein. Mit וחפשו fängt der Nachsatz an, daher Waw apodosis. Unter עבדי sind nicht Boten oder Gesinde zu verstehen, sondern Krieger. Für עיניך lesen die meisten Neuern nach drei alten Versionen עיניהם, dessen Suff. sie auf עבדי beziehen. Doch ist der Sprachgebrauch gegen diese Lesart. Denn מחמד oder מחמד עיני ס׳ bezeichnet niemals etwas, das man nicht besitzt, das einem aber begehrenswert erscheint, sondern stets nur den Teil eines Besitzes, an dem die Augen des Besitzers sich weiden, und an dem sein Herz hängt; vgl. Ez. 24, 16. 21. 25 und Thr. 1, 10. 2, 4. Für mich und für jeden andern, der nicht für LXX und die von ihr abhängigen Versionen eingenommen ist, muss hier der gute Sprachgebrauch massgebend sein. Was aber

neben den genannten teuern Personen und Schätzen mit מחמד עיניך gemeint ist, das ist eine andere Frage. Die alten Rabbinen verstanden darunter die Thora; vgl. Synhedrin 102b. Dies klingt freilich absurd, doch wird der Talmud wohl recht haben, nur muss man die Götter an Stelle der Thora setzen*). Ueber die Ausdrucksweise vgl. Jes. 1, 29 אילים אשר חמדתם und ibid. 44, 9 חמודים als Bezeichnung für Götter. Dass ein Sieger die feindlichen Götter erbeutete und fortschleppte, sieht man aus Jes. 46, 1 f. und Jer. 48, 7.

7. ריעה ist hier nicht gut möglich; es müsste mindestens רֵעֲתִי heissen. Mir scheint, dass man statt dessen רַבָּה im Sinne von „zu viel" zu lesen hat. Der zweite Halbvers, wie er uns vorliegt, ist nach dem Vorhergehenden unübersetzbar. Man lese ולו לכספי ולזהבי לא וגו' = wäre es nur mein Gold und Silber (das er gefordert hätte), das würde ich ihm nicht verweigern.

11. Für דברו bringt LXX רב = genug! zum Ausdruck, was aber graphisch zu fern liegt und dazu in den Zusammenhang nicht recht passt. Da nun der Satz אל יתהלל וגו' wie eine sprichwörtliche Redensart lautet, so hat man vielleicht zu sprechen דְּבָרוֹ = sein Wort, das heisst, das Sprichwort, das er öfter im Munde führte; vgl. im folg. Verse הדבר הזה, wofür es sonst, so kurz auch der gemeinte Satz ist, הדברים האלה heissen müsste.

12. שימו heisst, greift an oder seid bereit zum Angriff. Ueber die Etymologie des so gebrauchten שים sieh zu 1 Sam. 15, 2. Es muss aber hier noch einmal betont werden, dass mit dem andern שים dort und hier nichts anzufangen ist. Nachträglich sei hier noch bemerkt, dass die übliche Wiedergabe des dortigen אשר שם לו בדרך durch „der sich dir in den Weg stellte" wegen Deut. 25, 18 nicht gestattet ist. Denn nach letzterer Stelle fiel Amalek den Israeliten in den Rücken und griff die Nachzügler an, und das ist lange nicht so viel wie: stellte sich ihnen in den Weg.

13. Der Prophet ist hier, wie auch V. 22 und 35, mit Namen nicht genannt und er kann daher nicht Elia gewesen sein. Daraus ist aber keineswegs zu schliessen, dass dieses Stück von einer andern Hand herrührt als die Eliaerzählung. Der Umstand erklärt sich einfach daraus, dass Elia in Politik sich nicht mischt, weil diese mit seiner eigentlichen Aufgabe, die da ist die Wiederherstellung

---

*) Uebrigens wird auch diese letztere Fassung in der oben genannten Talmudstelle erwähnt, aber aus trivialem Grunde für unmöglich erklärt.

des in Verfall geratenen JHVH-Kultus, sich nicht verträgt. Der Prophet aber, der hier politisch eingreift, war zu unbedeutend, um nahmhaft gemacht zu werden.

14. במי kann nur heissen, durch welches Heer? Darauf lautet die Antwort בנערי שרי המדינות. Aus dieser kleinen Mannschaft soll also das israelitische Heer bestehen; vgl. zu V. 15 und 19. Dieser Befehl erklärt sich aus V. 13. Ahab soll an dem Sieg über die zahlreichen Aramäer sehen, was JHVH zu tun vermag. Je geringer aber die Zahl der den Sieg davontragenden Mannschaft, desto grösser ist der Ruhm JHVHs, der ihn verleiht. Daher soll das israelitische Heer diesmal nur aus einer Handvoll Krieger bestehen. Im zweiten Halbvers ist mit יאסר nichts anzufangen, denn dessen Fassung im Sinne von „den Streit anfangen" und der Vergleich mit dem deutschen „mit jemand anbinden" sind nichts als exegetische Gaukelei. Vielleicht ist יְסַדֵּר zu lesen und dies im Sinne von „aciem instruere" zu fassen; vgl. den ähnlichen Gebrauch des sinnverwandten ערך. Als Verbum kommt סדר nur in der Mischna vor, aber das Substantiv סֵדֶר findet sich auch Hi. 10, 22.

15. Hier ist der zweite Halbvers ein späterer Einschub, denn von den siebentausend Mann hat der Prophet nichts gesagt; auch leuchtet dabei nicht ein, warum die נערי שרי המדינות im Vorhergehenden besonders erwähnt sind. Tatsächlich bestand das israelitische Heer diesmal, wie oben gesagt, nur aus den נערי שרי המדינות. Der Einschub aber rührt von einem frommen Leser her, der, einem innern Drange folgend und an Ri. 7, 6f. denkend, zum Ruhme JHVHs seine siebentausend Treuen in Israel, die ihr Knie vor Baal nicht beugten, hier unterbrachte; vgl. 19, 18 und sieh Raši zu unserer Stelle.

17. Der erste Halbvers ist nicht ursprünglich; sieh die Bemerkung zu V. 19. Im Folgenden las LXX וישלחו ויגידו למלך ארם, und das scheint mir das Richtige.

19. Hier ist alles, was auf העיר folgt nicht ursprünglich. Dieser Einsatz sowohl als der in V. 17 wurden veranlasst durch die spätere Unterbringung der siebentausend Treuen JHVHs; sieh zu V. 15. והחיל אשר אחריהם ist = das von ihnen angeführte Heer; vgl. die Wendungen הלך לפני פ׳ und עבר לפני פ׳. Aber dies setzt der Absurdität die Krone auf, denn ein 7000 Mann zählendes Heer kann nicht 232 Heerführer haben. Es will sogar scheinen, dass das israelitische Heer diesmal ganz ohne Anführer kämpfte; sieh zu V. 21. Wenn man hier den Einschub ausscheidet, weist אלה auf נערי שרי המדינות in V. 17 hin.

21. Statt ויך ist mit andern nach LXX ויקח zu lesen und dieses im Sinne von „erbeuten“ zu fassen. Der Ausfall der נערי שרי המדינות geschah, wie es hier scheint, ohne jegliche Anführung, was den Ruhm des Sieges mehrte. Erst nachdem die Aramäer in die Flucht geschlagen worden waren, erschien Ahab auf dem Schlachtfeld und erbeutete die Rosse und die Streitwagen.

24. מקום heisst hier dem Zusammenhang nach nicht Ort, sondern Posten oder Stellung, die man bei etwas einnimmt.

27. Streiche וכלכלו, das durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden ist. Abgesehen davon, dass das Pass. von כלכל sonst nirgends vorkommt, versteht sich die Verpflegung eines Heeres von selbst, weshalb sie mit der einzigen Ausnahme von Ri. 20, 10, deren Erwähnung wir begründet, im ganzen A. T. nicht ausdrücklich berichtet wird. Uebrigens heisst כִּלְכֵּל nicht einen zeitweilig mit Lebensmitteln versehen, sondern für ihn Zeit seines Lebens sorgen. שני ist auch hier in dem zu 17, 12 angegebenen Sinne zu verstehen. Für חֲשִׂפֵי lies חֲשֻׂפֵי, von חֶשֶׂף oder חֲשַׂף neugeborenes Tier und vgl. arab. خشف das Junge der Gazelle gleich nach der Geburt. שני חשפי עזים heisst also etliche Junge Ziegen; sieh auch K. zu Ps. 29, 9. Nach der traditionellen Fassung ist der Vergleich mit zwei Häuflein unbegreiflich.

28. Für וידעתם bringt LXX וידעת zum Ausdruck, das jedoch nicht besser ist, denn wegen V. 23 kann es sich hier nur um die Ueberzeugung der Aramäer handeln, nicht um die Ahabs. Jedenfalls aber zeigt die Abweichung der LXX, dass die Lesart hier für die Alten nicht mehr feststand. Das Richtige ist וְיָדְעוּ, auf die Aramäer bezüglich. Die Aramäer sollen erfahren dass der Gott der Israeliten in der Ebene wie auf Bergen derselbe JHVH ist.

30. ותפל החומה וגו׳ wird allgemein wörtlich verstanden, aber demnach vermisst man darauf ein Verbum wie וימותו. Auch hätten so viele Menschen vom Falle der Stadtmauer nicht getötet werden können, es sei denn dass sie alle in einer Reihe, etwa vier bis sechs Mann tief ringsum dicht daran gestanden, aber wozu hätten sie das getan? Der Sinn des fraglichen Satzes ist: da fiel die Mauer — das heisst sie erhielt Breschen, welche die Einnahme der Stadt zur Folge hatten — während die übriggebliebenen 27000 Mann innerhalb derselben waren. Ueber על vgl. 16, 18 und Ri. 12, 1 die Wendung שרף הבית על פ׳, und über diesen Gebrauch von נפל in Verbindung mit חומה Jer. 51, 44. Die Ausdrucksweise

ist aber spät; in der ältern Sprache sagte man dafür ירדה החומה; vgl. Deut. 28, 52.

31. Streiche das erste כי, das der Abschreiber nach שמענו aus Gewohnheit hinschrieb. Die Konstruktion ist dann wie in Gen. 1, 4.

32. אחי הוא will so verstanden sein, dass Ahab die Frage in etwas anderer Form wiederholen wollte, sich aber dabei versprach. Er wollte nämlich הַחַי הוא sagen, sprach aber חי mit He interrog. so, dass es wie אָחִי lautete; sieh die folgende Bemerkung.

33. Hier erklärt sich ינחשו, wofür man vielleicht besser נִחשו liest, nur bei unserer Fassung von אחי הוא im vorherg. Verse. Dass Ahab sich versprochen und אחי statt החי gesagt, das nahmen die Supplikanten für ein gutes Omen. ויחלטו ist keine Mischform, sondern rein Kal mit Weglassung des sonstigen Hilfsvokals der Gutturale (gegen Kamphausen). Für ויחלטו הממנו gibt es aber eine Lesart ויחלטוּהָ ממנו, und das ist das Ursprüngliche. Das Suff. am Verbum ist neutrisch zu fassen und auf den Inhalt von V. 32 zu beziehen. ממנו heisst eigentlich aus freien Stücken — vgl. zu Lev. 1, 2 — und ist daher so viel wie: von ihm beabsichtigt. Der Sinn des Satzes ist danach der: die Leute nahmen Ahab gegenüber für bestimmt an, dass er mit Absicht אחי הוא gesagt und sich dabei nicht bloss versprochen. Ueber חלט vgl. dessen Gebrauch in der Sprache der Mischna.

34. Was mit חוצות an dieser Stelle gemeint ist, bleibt unklar. Die Erklärer verstehen darunter ein Quartier für israelitische Händler, welche Bedeutung aber nicht zu begründen ist. In der Sprache der Mischna heisst der Markt sowohl als der Marktplatz שוק, nicht חוץ. Statt אשלחך ist mit Wellhausen תשלחני zu lesen. Die Korruption beruht auf Missverständnis des vorherg. אני, das man für das Subjekt des Verbums hielt, während dieses Pronomen nur das Hauptsubjekt (مبتدأ) zu dem Satze בברית תשלחני bildet.

35. Die Beschreibung der folgenden grotesken Episode will dartun, dass JHVHs Befehl einen Menschen zu schlagen befolgt werden muss, gleichviel wer das Opfer ist. Die Anwendung ergibt sich aus V. 42.

39. Unmittelbar hinter איש ist שר einzuschalten, das der den Text sich vorsprechende Abschreiber wegen der ähnlichen Aussprache des folgenden Wortes ausliess. Ueber die Verbindung איש שר vgl. Ex. 2, 14. Nacktes איש, das irgendeinen Mann bezeichnet, genügt hier nicht, denn, da die Szene aufs Schlachtfeld verlegt ist, hat

man sich den zu bewachenden Mann als Gefangenen oder Verräter zu denken, und über einen solchen kann nur ein Befehlshaber verfügen. או ist hier unmöglich richtig, weil es danach auch bei der Sache eine Alternative geben, also V. 42 dem Ahab die Wahl zwischen Tod und Lösegeld gestellt werden müsste, was aber nicht der Fall ist. Statt או ככר ist וְכִכַּר zu lesen. Die Doppelstrafe bei der Sache, nämlich der Tod Ahabs selbst und der Tod seines Volkes spricht für diese Emendation. Die Korruption ist entstanden unter dem Einfluss des talmudischen Grundsatzes, der eine Geldbusse neben Todesstrafe nicht zulässt; sieh Baba Kamma 22 b.

41. Das Kethib מעל ist das einzig Richtige, denn עֲלֵי ist rein poetisch und kommt mit einer andern Präposition zusammengesetzt selbst in der Poesie nicht vor. — Was die Sache anlangt, so ist sie missverstanden worden. Man presst על עיניו in V. 38, und da bei Entfernung der Binde, die nur die Augen bedeckte, ihr Träger als Prophet erkannt wurde, zieht man daraus den Schluss, dass die Propheten jener Zeit durch ein Zeichen im Gesicht in der Gegend der Augen kenntlich gewesen sein müssen. Aber wer sagt denn, dass על עיניו um die Augen heissen muss? Der Ausdruck kann auch sehr gut so viel sein wie על פניו; vgl. den Parallelismus Jes. 5, 21 und besonders Pr. 17, 24. Dass der Mann nach Entfernung der Binde als zum Prophetenstand gehörig von Ahab erkannt wurde, erklärt sich sehr einfach ohne eine abenteuerliche Annahme wie die obige. Denn es kommt nicht jeden Tag vor, dass jemand einen andern auffordert, ihn zu prügeln, und wenn noch dazu ein Prophet im Namen JHVHs dies tut, wird das Ereignis bald in weiten Kreisen bekannt. In der Darstellung wird daher vorausgesetzt, dass Ahab von dem Vorfall Kenntnis hat. Unser Prophet aber mag wohl auch an andern Körperteilen Spuren der erhaltenen Schläge aufzuweisen gehabt haben, doch waren die wegen der Kleidung unsichtbar. Nur Strammen im Gesicht — oder, wenn man durchaus will, die blaugeschlagenen Augen — verrieten das Geschehene. Um nun nicht eher von Ahab erkannt zu werden, bis dieser sein Urteil gesprochen, hatte sich der Prophet die Binde angelegt, und nach deren Entfernung schloss Ahab aus dem zerschlagenen Gesichte, dass er den Propheten vor sich hatte, von dem er vorher gehört.

42. Streiche מיד und vgl. zu 1 Sam. 24, 20. Das zu streichende Wort entstand dadurch, dass מי aus dem Vorhergehenden verdoppelt wurde, worauf man, um aus diesem etwas zu machen, ד hinzufügte. Ueber den zweiten Halbvers sieh zu V. 39. תחת עמו entspricht

hier insofern der Geldstrafe in der Parabel, als das Volk in einer despotischen Monarchie Eigentum des Monarchen ist.

43. סר kommt von סרר = شرّ, daher 21, 7 יטב לבך als Gegensatz dazu. Ueber ס als Aequivalent von ش vgl. סתו = شتاء.

XXI.

2. Für אם hat man ואם zu lesen. Waw ist wegen des Vorhergehenden irrtümlich weggefallen.

6. Hier erinnert der zweite Halbvers an Goethes Wort:

Man spricht vergebens viel, um zu versagen,
Der andre hört von allem nur das Nein.

Denn Naboth hatte für seine Weigerung einen Grund angegeben, der für jeden echten Israeliten vollkommen hinreichend sein musste — vgl. zu Ex. 34, 9 — aber Ahab fühlte nur die Kränkung der Weigerung, nicht die Pietät, deren Eingebung sie war.

7. Ueber עתה sieh zu Jos. 5, 14. Ungefähr wie dort ist diese Partikel hier gebraucht, nur um eine Schattierung verschieden, denn der Satz, der ironisch gemeint ist, heisst: du bist dazu wie geschaffen, die königliche Würde in Israel zu behaupten!

8. Das Kethib הספרים ist das Richtige, denn es sind die in V. a genannten Briefe gemeint. Im Folgenden lese man nach V. 11 mit umgekehrter Wortfolge הישבים בעירו und streiche את נבות. Die Korruption ist in dieser Weise entstanden. Zuerst war ות aus dem folg. ותכתב verdoppelt und in der Folge daraus נבות konjiziert. Dieses veranlasste die Umstellung von הישבים und die Einschaltung von את. Was אשר vor dem Partizip mit dem Artikel betrifft, so findet sich dies so nicht nur in unserem Stücke, sondern auch sonst in diesem Buche; vgl. V. 11 und 1 K. 12, 8.

9. Ein Buss- und Bettag wurde für die Anklage gewählt, weil an einem solchen die Gemeinde, in sich gehend, nach irgendwelchen in ihrer Mitte begangenen Sünden forschte, um sie zu sühnen; sieh zu Ez. 24, 6. Dem Naboth soll in der Versammlung ein Ehrensitz angewiesen werden, um den Verdacht eines Komplotts gegen ihn seitens der Vorsteher nicht aufkommen zu lassen.

10. Man beachte, dass Hiph. von עוד hier und V. 13 mit dem Acc. der Person konstruiert ist, weil es an diesen Stellen „zeugen“ oder richtiger „anklagen“ bedeutet. Mit ב der Person dagegen heisst dieses Hiph. stets nur warnen, Am. 3, 13 nicht ausgenommen (gegen Buhl s. v. עוד). ברך ist hier und V. 13 ein Euphemismus für das entgegengesetzte קלל; sieh Hi. 2, 9. In והוציאהו steckt nicht der

Imperativ, sondern die dritte Person Pl. des Perf. Demgemäss ist das darauf folgende Wort וְסִקְלֻהוּ zu vokalisieren und וימת in וָמֵת zu ändern. Subjekt zu beiden ersteren Verben sind die Zeugen; sieh zu Ri. 6, 30.

15. ירש heisst eigentlich erben, durch den Tod eines andern erhalten. Daraus entsteht der Begriff „durch die Tötung eines Feindes Inhaber von dessen Land werden“, dann aber auch schlechthin „in den Besitz von etwas gelangen, ohne ein Aequivalent dafür zu geben“. Diese letztere Bedeutung hat das Verbum hier; daher der Gegensatz מאן לתת לך בכסף. Ueber מאן sieh zu Pr. 21, 7. Gleichwohl erklärt sich der Gebrauch dieses Verbums hier aus der Bemerkung zu V. 6.

16. Ahab begab sich nach dem Weinberg, um durch einen Gang in demselben von ihm formell Besitz zu ergreifen; sieh zu Gen. 13, 17.

19. Statt הרצחת hat man bloss רצחת zu lesen. He ist aus dem Vorherg. verdoppelt. Durch das He interrog. würde der Satz seine Pointe einbüssen. Denn der Sinn ist: du hast gemordet und dein Opfer beerbt — ein sonst unmöglicher Fall, weil auf den Mord der Tod steht; du als König hast freilich beides zustande gebracht — aber ist das rechtschaffen und königlich gehandelt? Der Ausdruck במקום אשר kann hier nicht in seiner gewöhnlichen Bedeutung verstanden werden, weil das, was hier vorausgesagt wird, nach 22, 38 nicht in Israel, sondern in der Nähe der Hauptstadt, stattfand. במקום אשר ist hier = תחת אשר und heisst „dafür dass“, was auch andere schon eingesehen haben.

20. Die Ausdrucksweise in המצאתני und מצאתי erklärt sich daraus, dass Elia vor Isebel geflohen und lange fern geblieben war — vgl. 19, 3 — und es stand daher nicht zu erwarten, dass er sich gerade jetzt einstellen wird. Der Sinn ist also: hast du dir Mühe gegeben, mich in diesem Augenblick zu ertappen? Das Hithp. התמכר hat mit dem im Hebräischen sekundären מכר, das verkaufen bedeutet, nichts zu tun, sondern hängt etymologisch mit dem arab. مكر Arglist üben, betrügen zusammen. Ihm ist im Hebräischen נכל stamm- und sinnverwandt. Danach ist der Sinn des Schlusssatzes der: weil du in raffinierter Weise das getan hast, was JHVH missfällt. Die Anspielung ist auf die Art, wie Nabothaus der Welt geschafft wurde.

25. רק ist hier so viel wie adverbiales „entschieden“. Ueber

diese Bedeutung sieh die Schlussbemerkung zu Deut. 4, 6 und vgl. Gen. 20, 11 und Ri. 14, 16.

27. אט ist in Targum durch יחף barfuss wiedergegeben. Doch darf daraus nicht auf eine andere Lesart geschlossen werden. Diese Wiedergabe beruht lediglich auf einer geschmackvollen Fassung des Textworts. Denn אט heisst eigentlich leise, daher kann dieser Ausdruck als adverbiale Bestimmung zu einem Verbum der Bewegung so viel sein wie barfuss, weil der Barfüssige im Gehen kein Geräusch macht.

XXII.

1. ישב ist hier als Gegensatz zu יצא gebraucht und heisst, nicht in den Krieg ziehen, keinen Krieg führen.

6. Statt ויתן ist נָתַן zu lesen und darüber V. 12 und 15 zu vergleichen. Das Perf. ist hier von einer mit Bestimmtheit erwarteten zukünftigen Handlung gebraucht.

10. Für בגדים בגרן ist die von Kamphausen vorgeschlagene Emendation בגדי ארגמן sehr ansprechend.

16. כמה ist hier nicht fragend, sondern heisst einfach viel; vgl. Sach. 7, 3.

20. Statt בכה steht 2 Chr. 18, 19 beidemal ככה, doch scheint mir ersteres den Vorzug zu verdienen. Denn בכה beantwortet auch zugleich die Frage במה — vgl. V. 21 — die hier antizipiert wird. Der Ausdruck gehört der spätern Sprache an; vgl. Eccl. 8, 10 nnd Esther 4, 16 בכן.

26. קח ist = nimm fest, verhafte. Für diesen Begriff hat das Hebräische keinen andern Ausdruck; sieh zu Jer. 36, 26. השיבהו gegenüber stehen die Erklärer ratlos. Manche geben den Ausdruck wörtlich wieder, obgleich hier von „zurückbringen" nicht die Rede sein kann; andere, die kühner sind, aber nicht besser unterrichtet, übersetzen einfach „bringe ihn", was unser Verbum aber nicht heissen kann. Tatsächlich ist Hiph. von שוב hier gebraucht von dem pünktlichen Abliefern eines Verhafteten an die zuständige Behörde; sieh zu Lev. 26, 26.

28. Der zweite Halbvers ist zu streichen. Er ist seinem Inhalt nach in diesem Zusammenhang unmöglich.

30. An התחפש ובא ist nichts auszusetzen, da die Beziehung, durch das folgende ואתה וגו׳ klar wird. Die beiden Infinitive sind im Sinne des Gerundiums zu verstehen und der Ausdruck = es gilt, sich zu verkleiden und in den Kampf zu gehen; vgl. zu Jes. 2, 10

und 8, 16. Für בגדיך drückt LXX בגדי aus, doch beruht dies auf Missverständnis des vorherg. Imperativs, den die Uebersetzer bei der Recepta sich nicht erklären konnten, weil sie nicht wussten, dass לבש hier bedeutet „seine Kleider anbehalten, sie nicht ausziehen". Ueber diesen Gebrauch des Verbums, sieh zu Gen. 38, 23.

31. Hier zeigt sich der Grund warum Ahab verkleidet in den Kampf ging. Er, bei dem die Kenntnis oder eine Ahnung von Benhadads Befehl hier vorausgesetzt wird, wollte nicht an der Kleidung als der König von Israel erkannt werden. Für das stark nachhinkende und überhaupt belanglose שלשים ושנים hatte der Text ursprünglich שתים ושלש = zwei- oder dreimal als adverbiale Bestimmung zu צוה.

32. Josaphat wurde für den König von Israel angesehen, weil er allein königliche Kleider trug, da Ahab die seinen abgelegt hatte.

34. הפך ist hier ungefähr in der zu 2 Sam. 10, 3 angegebenen Bedeutung zu verstehen, und יד heisst wie öfter Kraft, sodass הפך ידך ist = wende all deine Kraft an, tu dein Möglichstes; vgl. zu 2 K. 9, 23. Dieser Teil des Befehles war hier besonders nötig, weil es kein Leichtes ist, einen Wagen aus dem Kampfgewühl zu bringen. Für המחנה liest man nach LXX wohl besser המלחמה.

35. מעמד heisst nicht stehend, was hebräisch עֹמֵד wäre, sondern beim Stehen gestützt; vgl. zu 2 K. 4, 32. היה מעמד aber ist im Sinne des Plusqpf. zu verstehen. Der König liess sich also nicht gleich nach seiner Verwundung aus dem Kampfgetümmel bringen, sondern erst gegen Abend, worauf er bald starb. Solange es ging hatte er sich auf den Beinen halten lassen, um den Verlauf der Schlacht zu beobachten. Für במרכבה hat man wegen נכח ארם, das dazu nicht passt, במערכה zu lesen. Der Wagen wird übrigens V b. durch רכב, nicht durch מרכבה ausgedrückt.

36. Für ויעבר spricht man vielleicht besser וַיַּעֲבֵר und fasst הרנה als Objekt dazu, während das Subjekt ungenannt bleibt. איש אל ארצו ist hinzugefügt wegen der judäischen Mannschaft, die mitgekämpft hatte.

38. והזנות רחצו ist in der Vergeltung ein Punkt, der in der Drohung JHVHs 21, 24 fehlt. Der unpassende Satz ist ein späterer Einschub. Schon die alten Rabbinen sahen das Unpassende dieses Zusatzes und suchten ihn deshalb umzudeuten; vgl. Targum und Synhedrin 39 b.

48. Hier ist der Text verderbt. Einen leidlichen Sinn erhält man, wenn man mit Stade נצב מלך in נְצִיב הַמֶּלֶךְ ändert und dies zum folgenden Verse zieht.

49. Verbinde בעציון גבר mit עָשָׂה und fasse die beiden Sätze ולא הלך כי נשברו האניות, wie man zu lesen hat, als Parenthese, die etwas Nebensächliches angibt. Denn hier kommt es hauptsächlich nur darauf an, dass Josaphat auf den im folgenden Verse berichteten Vorschlag Ahasias nicht eingehen wollte. Danach scheiterten die Schiffe auf hoher See, nicht in dem Hafen von Ezjon-Geber, wo sie nur erbaut werden konnten. Nach dem Gesagten ist ולא הלך = gelangte jedoch nicht dahin.

II Könige.

I.

1. Die Anknüpfung ist an die Schlussworte des vorherg. Buches, denn der Abfall Moabs von Israel wird als Beginn der Strafe Ahasias für seinen Baaldienst angesehen.

2. בעד השבכה heisst gegen das Gitter, sonst würde ארצה hinzugefügt sein. ויחל ist = und erhielt Verletzungen; vgl. 1 K. 22, 34 und sieh zu 1 Sam. 31, 3.

3. מלאך יהוה entspricht dem folgenden מלאכי מלך שמרון, sonst würde es statt dessen bloss יהוה heissen. מלך שמרון heisst es hier statt des gewöhnlichen מלך ישראל, ebenso אלהי עקרון statt אלהי פלשתים, um die Entfernung zwischen den beiden Ortschaften stark hervorzuheben. Statt daheim den eigenen Gott zu befragen, zog Ahasja es vor, in die Ferne Gesandte zu schicken. Ueber die doppelte Negation sieh zu Gen. 24, 5.

4. Von ולכן ist die Konjunktion zu streichen und darüber V. 6 und 16 zu vergleichen.

5. Hier wird als etwas Selbstverständliches vorausgesetzt, dass Elia den Befehl JHVHs befolgt hatte. Solche Voraussetzungen sind der Darstellung in unserem Buche eigen; vgl. 4, 10 f. 26 f. 41. und sieh zu 10, 20.

6. Die Höflinge konnten Elia mit Namen nicht nennen, denn sie kannten den Propheten nicht. Die Furcht vor Isebel hatte Elia schon früher von der Königstadt fern gehalten und sie muss dies in der letzten Zeit, wo Isebel nach dem Tode Ahabs die eigentliche Herrscherin war, umso mehr getan haben. Darum war Elia den Gesandten des Königs unbekannt.

8. בעל שער kann hebräisch nur heissen ein **haariger** Mann, nicht aber jemand, der einen Pelz an hat, in welchem Sinne der Ausdruck allgemein verstanden wird*). Elia war haarig und hatte

---

*) Gen. 27, 11 ist dieser Begriff durch אִישׁ שָׂעִר ausgedrückt — vgl. zu jener Stelle — weil es sich dort im Unterschied von hier um einen Menschen

auch starkes Kopfhaar. Mir scheint dieser Zug in der äusseren Erscheinung Elias zu den Gegensätzen zwischen ihm und Elisa, seinem Nachfolger, zu gehören. Denn letzterer war nach 2, 23 ein Kahlkopf. Handelte es sich hier, wie die Erklärer meinen, um eine Tracht, die allen Propheten gemein wäre, so würde Ahasja nicht haben wissen können, dass es Elia war, auch hätten die Gesandten dann ihren Mann einen Propheten genannt.

10. ואם ist besser als אם, das etliche Handschriften und Ausgaben dafür bieten; sieh zu Ex. 2, 20.

11. Statt מהרה ist מַהֲרָה als Imperativ zu lesen und darüber zu 1 Sam. 20, 38 zu vergleichen.

12. Streiche nach drei alten Versionen und mehrern hebräischen Handschriften אלהים.

13. Für שלשים ist, dem השלישי im zweiten Halbvers, wie auch dem אחר in V. 11 entsprechend, שלישי zu lesen.

15. אותו ist, wie die scriptio plena zeigt, nicht falsche Vokalisierung des Wortes. So sprach man diese Präposition bei angehängtem Suff. in der spätern Zeit, aus der unsere Erzählung stammt. Besonders häufig ist diese Aussprache in den geschichtlichen Stücken des Buches Jeremia.

17. Unmittelbar hinter דבר ist אל einzuschalten, das wegen des Folgenden irrtümlich ausgefallen; vgl. besonders 10, 17. Ohne אל ist die Ausdrucksweise nicht im Geiste des A. T. Hinter יהורם ist אחיו einzuschalten, das manche der Versionen zum Ausdruck bringen, denn es muss hier gesagt werden, wer dieser Joram war. Das einzuschaltende Wort ist wegen der Aehnlichkeit mit dem folgenden תחתיו weggefallen.

II.

2. Ueber אעזבך sieh zu Gen. 44, 22. Auch hier drückt das Verbum nicht eine blosse Trennung aus, sondern heisst, im Stiche lassen. Denn Elisa war der Diener Elias — vgl. 1 K. 19, 21 — und wenn er den Meister verlassen hätte, wäre dieser ohne Bedienung und hilflos geblieben.

---

handelt, der gleich bei der Geburt haaricht war; sieh Gen. 25, 25. Denn während bei בן und בעל in solchen Verbindungen die Eigenschaft entweder eine vorübergehende oder später entwickelte ist, kommt איש in Anwendung nur wo es sich um etwas Inhärierendes und Angeborenes handelt; vgl. besonders איש דברים, (Ex. 4, 10) gegen בעל דברים (Ex. 24, 14). Auch בן und בעל werden in solchen Verbindungen keineswegs promiscue gebraucht, doch lässt sich der Unterschied zwischen diesen beiden in Kürze nicht angeben.

3. קָחְשׁוּ kann nicht Imperat. sein, denn dieser müsste הֶחְשׁוּ lauten, das reine Perf. aber ist hier undenkbar. Deshalb hat man וַיֶּחֱשׁוּ zu lesen.

8. Da גלם als Verbum im A. T. sonst nicht vorkommt und im Talmud nur Baba Kamma 113b sich findet, wo dessen Bedeutung streitig, aber sicherlich keine ist, die hier passt, liest man dafür vielleicht besser וַיְגַלְלָהּ und er rollte ihn zusammen; vgl. Jes. 34, 4 den Gebrauch von Niph. von גלל.

9. Unter פי שנים verstehen die alten Rabbinen das Doppelte vgl. Synhedrin 47 a, und ihnen folgen die Neuern. Diese Fassung ist aber nicht richtig. Denn erstens müsste es danach כרוחך statt ברוחך heissen, und zweitens kann keiner mehr geben als er selber hat. Der fragliche Ausdruck heisst zwei Drittel. Aber für wen soll das andere Drittel bleiben? Und warum verlangt Elisa nicht den ganzen Geist Elias, der nach der in V. 15 sich aussprechenden herrschenden Anschauung ungeschmälert vom Meister auf den Jünger übergehen konnte? Die Antwort auf diese Frage gibt die Rolle, die Elia in der spätern jüdischen Tradition spielt. Nach dieser Tradition war Elia nach seiner Himmelfahrt der Schutzgeist des Judentums und stieg in solcher Eigenschaft öfter auf die Erde herab und tat Wunder. Er soll sogar bei einer Gelegenheit, um einen frommen Rabbi zu retten, gegen den die heidnische Regierung eine Untersuchung anstellte, vor der Untersuchungskommission ein Zeugnis abgelegt haben, das nur durch einen Sophismus gerechtfertigt werden konnte; sieh Berachoth 58 a. In dieser Eigenschaft durfte Elia selbst nach seiner Himmelfahrt nicht allen prophetischen Geistes bar bleiben, und aus diesem Grunde musste ihm mindestens ein Drittel dieses Geistes gelassen werden. Nach Thenius, dem alle Neuern folgen, hängt die Bitte Elisas mit Deut. 21, 17 zusammen. Elisa, meint Then., rechne sich mit den Prophetenjüngern zu den geistigen Söhnen Elias, betrachte sich aber unter ihnen als den Erstgeborenen, dem denn auch an des Meisters Erbe der Erstgeburtsanteil zufallen solle. Allein Elia wird zu den בני הנביאים niemals in irgendwelche Beziehung gebracht. Auch jetzt beim Abgang des Meisters werden die Prophetenjünger, obgleich in seiner nächsten Nähe — vgl. V. 3 und 5 — von ihm nicht angeredet, wie wenn er sie gar nicht kennte. Uebrigens würde bei der grossen Anzahl der Prophetenjünger von dem einen Drittel des Geistes auf jeden von ihnen ein so unbedeutender Teil gekommen sein, dass er kaum der Rede wert gewesen wäre.

12. Die Erklärer, die mit Thenius V. 9 in פי שנים ein Bild erblicken, fassen hier die Anrede „Vater“ als Fortführung jenes Bildes, ohne jedoch zu bedenken, dass anderswo ein König in einer Anrede einen Propheten ebenfalls seinen Vater nennt; sieh 13, 14. Oder machte etwa auch der gottlose Joas, König von Israel — vgl. 13, 11 — Anspruch auf das geistige Erbe Elisas? Tatsächlich ist אבי nichts mehr als ehrfurchtsvolle Anrede; vgl. 5, 13. רכב ישראל ופרשיו aber wird Elia genannt, weil das Wort JHVHs, durch ihn dem König mitgeteilt, diesem, wenn er es befolgte, die Kraft gab, die feindliche Reiterei zu bekämpfen; vgl. Ps. 20, 8 f. und sieh zu Num. 10, 36.

14. אף הוא wurde von den alten Uebersetzern nicht verstanden. LXX hat dafür ἀφφώ, also den hebräischen Ausdruck mit griechischen Buchstaben.*) Die Massora ist nicht besser daran; das zeigen die Accente. Manche Ausleger vermuten dafür אֵפוֹא, allein dieses würde nicht am Ende des Satzes stehen, sondern unmittelbar hinter איה; vgl. Ri. 9, 38. Jes. 19, 12. Hi. 17, 15. Klostermann meint, der Text sei hier leicht zu deuten, und er gibt ihm den Sinn: wo JHVH, der Gott Elias, ist, da ist auch er. Kittel weist diese Fassung ab, weil ein solcher Gedanke in den Zusammenhang nicht passt. Aber auch aus sprachlichem Grunde, den Kittel ebensowenig wie Klostermann zu wissen scheint, ist letztere Fassung falsch, nämlich weil איה stets nur interrogativ ist und relat. nicht gebraucht werden kann. Denn für relatives „wo“ sagt man hebräisch במקום אשר oder kürzer באשר, nicht איה; vgl. Lev. 4, 24. 33. 2 Sam. 15, 21. Ruth 1, 16 f. und Hi. 39, 30. All diese Verwirrung kommt daher, dass man die Beschaffenheit dieser Frage verkennt. Die Frage ist bildlich zu verstehen. Es ist nämlich im Hebräischen etwas ganz Gewöhnliches, mit Bezug auf eine Person oder Sache zu fragen, „wo bleibt sie?“ wenn bloss gemeint ist, warum bewährt sie sich nicht? vgl. Deut. 32, 37. Ri. 9, 38. Jer. 2, 28. Ps. 79, 10. Ja, es kann sogar mit Bezug auf eine Person oder Sache, die vor mehreren Jahrhunderten existierte, gefragt werden, wo bleibt sie? und gemeint sein, warum tritt eine solche Person nicht wieder auf oder warum wiederholt sich solche Sache nicht? vgl. Ri. 6, 13. Jes. 63, 11 und Ps. 89, 50. Danach ist der Sinn hier der: Elia hat mich verlassen, aber wo bleibt auch JHVH, der Gott Elias? hat auch er mich

---

*) LXX scheint אף הוא als ein Wort gelesen zu haben, das sie als Interjektion fasste.

verlassen? אף הוא ist also gegen die Accente mit dem Vorherg. zu verbinden, und הוא hebt יהוה stark hervor. Ueber den Gebrauch von אף statt des ältern גם bei dieser Hervorhebung vgl. Pr. 22, 19 אף אתה.

15. An אשר ביריחו ist nichts auszusetzen. Es will damit nur gesagt sein, dass die genannten Prophetenjünger aus Jericho waren das heisst, dass sie sich gewöhnlich dort aufhielten, nicht aber dass sie sich jetzt dort befanden; vgl. 5, 3 und 6, 12. Gemeint sind die fünfzig Prophetenjünger, die nach V. 7 dem Elisa und seinem Meister in einer Entfernung gefolgt waren.

16. Statt פן ist wohl כי zu lesen und dieses in begründendem Sinne zu fassen. פן ist hier unmöglich, weil diese Partikel immer nur in Verbindung mit einem Verbum gebraucht wird, dessen Handlung noch verhütet werden kann, nicht aber wo diese bereits eine vollendete Tatsache ist; sieh die Schlussbemerkung zu 2. Sam. 20, 6.

21. רפאתי hat Präsensbedeutung. Das Perf. ist gebraucht, weil mit dem Worte zugleich die Handlung vollendet ist; vgl. Gen. 22, 16 נשבעתי.

24. ויראם heisst nicht „und als er sie sah“, wie man den Ausdruck gewöhnlich wiedergibt, sondern muss als logisch unabhängiger Satz gefasst werden. Der Satz ist stark betont, denn es war nötig, dass der Prophet die ungezogenen Knaben ansah, wenn sein Fluch wirken sollte; sieh zu Num. 16, 27. Die Bestien zerrissen die Knaben, ohne sie zu fressen, und somit wurde aufs deutlichste kund, dass sie an ihnen nur die verdiente Strafe vollzogen; vgl. zu 1 K. 13, 24.

III.

3. אשר steht im instrumentalen Acc., bezieht sich also nicht auf ירבעם, sondern auf חטאות, denn unter letzterem sind die zwei Kälber zu verstehen, wodurch Jerobeam Israel zur Sünde verleitet hatte.

4. והשיב ist = und pflegte als gebührenden Tribut zu liefern; sieh zu Lev. 26, 26. אילים ist hier nur als Mass gebraucht, und צמר steht im Acc. der nähern Beziehung; vgl. zu Ex. 28, 17. Für uns ist מאה אלף אילים צמר = 100 000 Fliess Wolle.

6. ויצא משמרון, von einem König gesagt, dessen Residenz Samaria war, heisst: da unternahm er einen Kriegszug. יצא ist hier also Gegensatz zu ישב in dem zu 1 K. 15, 18 und 21 angegebenem Sinne.

9. Für ויסבו, das nur heissen kann „und sie zogen umher" und darum hier nicht recht passt, hat man vielleicht ויסעו zu lesen. Ein ganzes Heer marschiert nicht hin und her, um Wasser zu suchen sondern entsendet zu diesem Zwecke einige kleine Detachements in verschiedene Richtungen.

10. Da auf אהה, wie zu Ez. 30, 2 nachgewiesen wurde, korrekter Weise stets ein Vokativ folgt, so muss hier hinter diesem Ausdruck אַחַי als Anrede an die beiden andern Könige wegen der Aehnlichkeit mit dem Vorhergehenden irrtümlich ausgefallen sein.

11. Unter „Wasser giessen über die Hände eines andern" konnte wohl jeder Hebräisch sprechende leicht das Bedienen verstehen, doch ist der Ausdruck, der sonst nicht vorkommt, keine stehende Redensart. Er ist hier nur deshalb gewählt, weil es sich hier um Wasser handelt.

12. Im ersten Halbvers ist יהושפט zu streichen und das Subjekt zu ויאמר aus אחד in V. 11 zu entnehmen. Diese Emendation ist nötig, weil Josaphat den Wert Elisas als Prophet nicht wissen konnte, da dieser ebensowenig wie sein Meister Elia je in Juda war.

14. V. b ist nicht wörtlich zu verstehen, sondern הביט und ראה heissen hier Rücksicht nehmen auf, berücksichtigen; vgl. Jes. 66, 2 und sieh zu Am. 5, 22.

15. ותהי עליו יד יהוה heisst eigentlich, „da nahm ihn JHVH unter seine Kontrolle"; vgl. zu Hi. 9, 33. Der Afflatus divinus unterwarf den Willen des Propheten der Kontrolle der Gottheit, sodass er nur das zu sprechen und zu tun vermochte, was sie diktierte.

17. Statt ומקניכם ist unbedingt nach LXX Luc. ומחניכם zu lesen. מִקְנֶה bezeichnet nach einer frühern Bemerkung nur Zuchtvieh, und solches hat eine Armee auf dem Marsche nicht mit.

19. Die Worte וכל עיר מבחור sind als Dublette zu dem vorhergehenden כל עיר מבצר zu streichen. In dieser Dublette ist מבחור statt מִבְחָר gebraucht, weil das Nomen im st. absol. steht. Für den st. constr. wurde letzteres wegen seines verkürzbaren Vokals in der Endsilbe vorgezogen; sieh zu Jer. 37, 24 und Ez. 23, 12.

21. חגר חגרה ist in Targum durch אסיר סיפא wiedergegeben, und das nehmen alle Neuern für bare Münze und verstehen den Ausdruck von der Waffenfähigkeit, allein חגרה bezeichnet nur den Gürtel, aber nicht das Schwert, und für „waffenfähig" ist der stehende Ausdruck שֹׁלֵף חֶרֶב. In Wirklichkeit bezeichnet חגר חגרה nach der Bemerkung zu 2 Sam. 21, 16 den halbwüchsigen Burschen.

Da die Moabiter in diesem Kriege drei Heere gegen sich hatten, begnügten sie sich nicht mit der Aushebung vollkommen waffenfähiger Männer, sondern vermehrten ihre Streitkräfte durch Herbeiziehung halbwüchsiger Burschen. Manche Anthropologen behaupten zwar, dass was den primitiven Menschen später bewog, sich zu bekleiden, nicht Schamgefühl war, sondern das Verlangen sich zu schmücken, um dem andern Geschlechte zu gefallen*), aber auch danach ist die obige Erklärung des fraglichen Ausdrucks richtig, weil sich dieses Verlangen erst beim Eintreten des geschlechtlichen Bewusstseins sichtbar geltend macht. Dass die Bekleidung bei den Lenden ihren Anfang nahm, ist auch nach dieser Ansicht sehr natürlich.

23. דם זה fasst man allgemein im Sinne von „das ist Blut“, aber dies müsste durch דם הוא ausgedrückt sein. Der fragliche Ausdruck bildet überhaupt nicht einen vollständigen Satz, sondern ist bloss Subjekt (مبتدا) zum Folgenden. החרב נחרבו ist wörtlich = sie sind von der Trockenheit, das heisst, von dem Mangel an Wasser, affiziert worden. Das Ganze heisst danach: dies Blut bedeutet, dass die Könige, vor Durst wahnsinnig geworden, einander aufgerieben haben. Die Moabiter nahmen dies an, weil sie die Gegend kannten und wussten, dass in der Nähe kein Wasser zu finden war. Dazu kam noch, wie unser Text sagt, dass das durch das Wunder geschaffene Wasser, von der rot aufgehenden Sonne beschienen, aus der Ferne sich wie Blut ansah. Ueber die grammatische Beziehung von דם זה zu dem Rest des ersten Halbverses vgl. Dan. 5, 26b—28. Für הָחרב liest man jedoch besser הֶחָרב oder, Dittographie von He annehmend, חָרב. Ueber die Verbindung des Inf. Kal mit dem Verb. fin. einer andern Konjugation vgl. das häufige מות יומת.

24. Der zweite Halbvers ist stark entstellt, und das Ursprüngliche lässt sich nicht mehr ermitteln.

25. Auch hier ist der Text in V. a stark verderbt, und es scheinen auch Worte dazwischen ausgefallen zu sein.

27. Der קצף erstreckte sich über das gesamte Heer der Verbündeten Könige, genannt aber werden nur die Israeliten, weil dieser Krieg ihr Unternehmen war. Für לארץ ist wohl איש לארצו zu lesen.

---

*) Vgl. Westermarck, History of Human Marriage, 186 ff.

IV.

1. So seltsam es erscheinen mag, aus des Weibes Rede hier geht deutlich hervor, dass es auch Propheten JHVHs gab, die nicht gottesfürchtig waren, und denselben Eindruck macht der Charakter des alten Propheten zu Bethel nach dem was 1 K. 13, 14—18 über ihn berichtet ist. Ebenso fanden wir den Propheten Nathan nicht tadellos; sieh zu 1 K. 1, 12. 23 f.

2. Man beachte wohl die Frage, „was hast du im Hause?“ Etwas muss die Frau haben, sonst kann ihr der Gottesmann durch kein Wunder helfen. Auch die Witfrau in Zarphat hatte eine Handvoll Mehl und etwas Oel. Dieses Wenige konnte durch ein Wunder fortwährend vermehrt werden, sodass es knappe drei Jahre für die Wirtin, ihren Sohn und den Gast hinreichte. Hätte die Frau nichts gehabt, würde ihr kein Wunder geholfen haben. Und diese Vorstellung hat sich, wie so manche andere — vgl. z. B. zu Num. 16, 27 — bis auf die neutestamentliche Zeit erhalten. Denn auch Jesus kann wohl mit sieben Laib Brot und ein paar Fischlein viertausend Menschen satt machen und mit den Ueberresten sieben Körbe füllen; dagegen bleibt ihm, als er, vom Hunger geplagt, an einem Feigenbaum nach Früchten sucht und gar keine findet, in seiner Ohnmacht nichts übrig, als den Baum zu verfluchen; sieh Matth. 15, 34—38 und 21, 18 f. — Im zweiten Halbvers hat man אסוך in פַּךְ zu ändern. Aus diesem ist durch Dittographie des vorherg. אם die Recepta entstanden.

4. Statt וְיֹצַקת ist וִיצַקֶּת zu vokalisieren und darüber die folgende Bemerkung zu vergleichen.

5. Am Schlusse ist das Kethib vorzuziehen. Doch ist das Wort nicht מֵיצָקת zu sprechen, wie die Erklärer annehmen, denn dagegen spricht im vorherg. Verse ויצקת, das unmöglich Hiph. sein kann, sondern מְיַצֶּקֶת. Piel ist hier gebraucht, weil es sich um eine Masse handelt; vgl. zu Gen. 31, 28.

6. Ueber עמד im Sinne von „aufhören zu fliessen“ sieh die Bemerkung zu Jos. 3, 16.

7. Für נְשִׁיֵךְ liest Klostermann נִשְׁיֵךְ, aber dann ist die Konstruktion des Verbums deutsch, nicht hebräisch; sieh zu 1 Sam. 24, 20. Der zweite Halbvers ist zu emendieren in וְאֶת־בָּנַיִךְ תְּחַיִּי בנותר. Die Frau selber kommt nicht in Betracht, weil sie für ihre eigene Person nichts gebeten hatte; vgl. V. 1.

10. Nach einer frühern Bemerkung besteht der קיר aus Holz

oder Stein, während כתל nur die Wand einer Lehmhütte bezeichnet. Danach ist עלית קיר = ein massives Obergemach.

11. Für וישכב ist wohl וַיֵּשֶׁב zu lesen. Denn man hat sich das, was unmittelbar darauf folgt, gleich nach der Ankunft Elisas, bei der Ueberraschung vom Anblick des neu hergerichteten Gemachs, geschehen zu denken; ist es auch nicht wahrscheinlich, dass der Prophet die Frau zu sich kommen liess, während er im Bette lag.

12. הזאת ist hier kein blosses Flickwort. Das Fürwort ist sogar stark betont, denn es ist im Hinblick auf die Herrichtung und Ausstattung des Gastzimmers gebraucht und so viel wie: die Frau, die sich meinetwegen all diese Mühe und Kosten gemacht; vgl. V. 13 b. לפניו ist hier dem Zusammenhang nach von dem Flur zu verstehen, der in das Gemach des Gottesmannes führte.

13. בתוך עמי אנכי ישבת ist = ich gehöre dem gemeinen Volke an und habe daher bei dem König nichts zu suchen; vgl. zu 1 K. 14, 7. Die Frau war wohl nach V. 8 reich, doch spielte sie sonst keine Rolle.

14. Ueber אבל als Interjektion und = leider sieh die Ausführung zu Gen. 42, 21.

16. Ueber כעת חיה ist zu Gen. 18, 10 zu vergleichen. Der Sinn der Schlussworte ist: sieh zu, dass sich dein Versprechen erfüllt, und dass du deine Magd nicht enttäuschst; vgl. zu Num. 23, 19.

19. ראשי ראשי steht exklamatorisch im Acc. Ueber diesen Acc. sieh K. zu Ps. 1, 1.

22. Eine Person von Stande, Mann oder Frau, reiste sonst in Begleitung von mindestens zwei Dienern — vgl. Gen. 22, 3. Num. 22, 22 und 1 Sam. 25, 19 — hier aber verlangt die Frau, obgleich sie V. 8 eine אשה גדולה genannt wird, nur einen Burschen aus Rücksicht auf die Saison. Denn es war nach V. 18 die Erntezeit, und da kann ein Knecht bei der Arbeit im Felde nicht leicht entbehrt werden.

23. שלום fasst Kittel fälschlich im Sinne von „lass es gut sein." Denn der Ausdruck dient hier dazu, die im Gatten aufsteigende Besorgnis zu beschwichtigen; vgl. Gen. 43, 23 und Ri. 6, 23. Auch als Gruss ist שלום ursprünglich nur Versicherung, dass der Angeredete einen Freund und keinen Feind vor sich hat und darum von der Begegnung oder schriftlichen Annäherung nichts zu fürchten hat. Dies sieht man schon aus der an einen Besuch gestellten Frage השלום באך; vgl. 1 K. 2, 13. Später dient unser Ausdruck auch zur

Beschwichtigung einer verhältnismässig trivialen Besorgnis; vgl. Tamid 1, 3.

25. Die Schlussworte heissen: da drüben ist ja die Sunamitin. Ueber הלז sieh Gen. 24, 65 und Ri. 6, 20.

26. Das Weib sagt hier שלום, um den Burschen schnell los zu werden und bald dem Meister selbst ihre Not zu klagen.

28. לא תשלה אתי kann nicht heissen, „du mögest mich nicht täuschen“, denn diese Bedeutung hat Hiph. von שלה nicht. Auch passt dies in den Zusammenhang nicht. Der Satz ist = mache mir keine falschen Hoffnungen; sieh zu Hos. 10, 1.

32. מֻשכב heisst es, nicht שֹׁכֵב, weil letzteres nur besagen würde, dass der Knabe im Bette lag und auch selber sich hingelegt haben konnte, während ersteres ihn als solchen beschreibt, den ein anderer hingelegt hatte; vgl. zu 1 K. 22, 35. Elisa erkannte also irgendwie, dass der Knabe nicht im Bette gestorben, sondern als Leiche darauf niedergelegt worden war.

39. Das Schlusswort ist יָדָעוּ zu sprechen und das Suff. auf גפן zu beziehen. Ueber das abweichende Genus vgl. das vorherg. ממנו und Hos. 10, 1.

40. Da die Männer nur das Geköch nicht essen konnten, aber keiner von ihnen in Folge des Wenigen, das er davon gekostet hatte, erkrankte, so scheint mir מות hier ein zu starker Ausdruck, und ich vermute daher, dass statt dessen מְרוֹרוֹת zu lesen ist. Dafür spricht auch der Umstand, dass die genannte Pflanze, die sogenannte Eselsgurke, keineswegs giftig ist, sondern nur einen bittern Geschmack hat.

42. Streiche das erste durch Dittographie aus dem Vorhergehenden entstandene לחם und fasse בכורים als Prädikatsnomen, während לחם שערים das Objekt bildet. בצקלנו ist korrupt. Was ursprünglich dafür stand, lässt sich nicht sagen. Die alten Versionen haben dafür zum Teil etwas wie Schnappsack, was aber schwerlich richtig ist, weil der Verfasser darüber kaum eine Angabe gemacht hätte.

V.

1. נשוא פנים heisst eigentlich, einer, dem alles gewährt, nichts versagt wird — vgl. die häufige Wendung נשא פני פ׳, die verschieden ist von נשא פנים לפ׳ — und Naaman wird als solcher beschrieben wegen V. 4 f. Ueber נתן יהוה ergeht sich Kittel hier in theologischen Spekulationen, um festzustellen, in welcher Eigenschaft JHVH dem Aramäer Sieg verlieh, ob als Gott und Herr der Welt oder als Gott Israels. Tatsächlich aber ist נתן יהוה in dieser und ähnlicher Verbindung nicht buchstäblich zu nehmen. Der Ausdruck ist bloss

Redensart, wobei der alte Israelit ebensowenig an JHVH dachte, wie der Grieche, wenn er Ζεὺς δεῖ sagte, an Zeus. „JHVH gibt einem“ ist in solchen Fällen nichts mehr als es wird ihm zu Teil. Im zweiten Halbvers ist גבור חיל nach LXX Luc. zu streichen. Dieser Ausdruck war ursprünglich eine Glosse zu dem vorherg. איש גדול.

2. Das israelitische Mädchen ist bei ihrer Gefangennahme eine קטנה, weil sie sich sonst jetzt nicht hätte angelegen sein lassen, ihrem aramäischen Herrn den heilsamen Rat zu erteilen. Die Kleine war im fremden Lande herangewachsen, hatte sich da eingelebt, und israelitisches Nationalgefühl war ihr fremd. Dafür spricht auch V. 3 בשמרון statt בארצי, wie sie gesagt haben würde, wenn sie sich als Israelitin gefühlt hätte.

3. Für das undeutbare אחלי אדני לפני ist zu lesen לֻא חִלָּה אדני פְּנֵי. Ueber אז im Nachsatz vgl. 2 Sam. 2, 27. 19, 7 und besonders Ps. 124, 3 ff. Ein alter Schriftgelehrter, der die Korruption hier merkte, schrieb die Korrektur an den Rand, und daraus ist der Zusatz וחלה את פניו entstanden, den LXX Luc. hinter בשמרון zum Ausdruck bringt. Für יאסף aber liest man viel besser אָסַף.

5. אל מלך ישראל ist mit בא zu verbinden und der Satz da zwischen als Parenthese zu fassen. Der Sinn ist danach der: gehe hin, und ich will dir einen Brief mitgeben, zum König von Israel. An wen der Brief gerichtet sein wird, ergibt sich aus dem Zusammenhang.

6. Mit ועתה wird im allgemeinen ein neuer Paragraph eingeleitet. Besonders wird dieser Ausdruck gebraucht in einer Botschaft, wo er den eigentlichen Inhalt dieser von dem vorhergehenden Gruss trennt; vgl. 1 Sam. 25, 7. Dasselbe geschieht in Briefen*); vgl. 2 Chr. 2, 10—12. Wenn der Schreiber des Briefes aber mit dem Adressaten auf dem Kriegsfuss stand, wie in dem uns hier vorliegenden Falle, und deshalb der Gruss am Anfang wegblieb, fing der Brief dennoch mit ועתה an; vgl. 10, 2. Dies geschah wohl des Anstands halber, um die Weglassung des Grusses als Zeitersparnis darzustellen und ihr den Stachel zu nehmen. Sieh jedoch die Schlussbemerkung zu Gen. 48, 7.

7. Ueber להמית ולהחיות sieh zu 1 Sam. 2, 6. Zur grösseren Klarheit sei hierüber noch hinzugefügt, dass es sich bei dieser

*) Vergleichen lässt sich über dieses ועתה der arab. Ausdruck أمّا بَعْدُ in Vorreden, womit von dem vorangehenden Lobe Allahs und Mohammeds zum eigentlichen Vorwort übergegangen wird.

Redensart nicht um „Töten und darauf den Getöteten wieder lebendig machen“, sondern nur um „sterben lassen oder nicht.“ Hier erklärt sich der Ausdruck daraus, dass der Aussätzige, der von allem Verkehr mit der Welt abgeschnitten war, für so gut wie tot erachtet wurde; vgl. zu Num. 12, 12.

9. Naaman bleibt an der Türe stehen, offenbar weil seine Betretung der Wohnung des Propheten diese verunreinigt haben würde*); vgl. zu V. 11 und 15.

10. Für ושהר bringt Syr וְטָהַר, auf בשרך bezüglich, zum Ausdruck, was Kittel stillschweigend akzeptiert. Tatsächlich aber ist nicht nur וטהר richtig, sondern man hat auch demgemäss לך in לָךְ zu ändern; vgl. V. 14 וישב בשרו ohne לו.

11. המקום ist hier so viel wie מקומי = der Ort, wo ich stehe. Aus demselben Grunde, aus dem er selber an der Türe stehen geblieben war, hatte Naaman nicht erwartet, dass der Prophet, wenn er seinetwegen herauskäme, dicht an ihn herantreten würde. Er hatte nur geglaubt, dass er in solchem Falle eine Handbewegung in der Richtung der Stätte, wo der Patient stand, machen würde. Diese Handbewegung gehörte zum Zauber; vgl. Ex. 8, 1.

13. Hier vermisst man eine Bedingungspartikel; auch passt „Vater“ als Anrede eines Dieners an seinen Herrn nicht. Deshalb hat man vielleicht אבי in אם zu ändern.

15. Jetzt, wo er geheilt ist, bleibt Naaman nicht an der Türe stehen, sondern tritt bei Elisa ein. Ueber ברכה sieh zu Gen. 33, 11.

16. Ueber die Beziehung des auf חי יהוה folgenden Relativsatzes sieh zu 2 Sam. 4, 9.

17. יתן ist nicht im Sinne von „schenken“ zu verstehen, sondern vom Geben gegen ein Aequivalent; vgl. Gen. 23, 4. Ueber den Grund, warum das Verbum hier so gefasst werden muss, sieh zu Gen. 23, 13.

18. בהשתחויתי בית רמן ist als Dublette der unmittelbar vorhergehenden drei Worte zu streichen. Möglicher Weise sind auch לדבר הזה an der Spitze und בדבר הזה am Schlusse Varianten.

21. Statt ויראה hat man ויראֵהוּ zu lesen, da Waw wegen der Aehnlichkeit mit dem folg. Nun weggefallen ist. Für ויפל kon-

*) Gegen die Mischna, die ausdrücklich sagt, dass der Aussatz eines Nichtisraeliten einen Israeliten durch Berührung nicht verunreinigt; sieh Negaim 3, 1.

jizierte LXX ויהסך, doch ist nur die Recepta richtig. Der Ausdruck heisst aber nicht „und er sprang herab“, wie man zu übersetzen pflegt, sondern ist so viel wie: und neigte sich herab; sieh zu Gen. 24, 64. לקראתו ist = in der Richtung, in der er kam.

23. ויצר drückt eine Art Verpacken aus, wie sie bei Geld und Wertsachen üblich war, welche der unmittelbare Empfänger nicht anrühren durfte*); sieh zu Deut. 14, 25 und vgl. noch Midrasch rabba Deut. Par. 3, wo es mit Bezug auf das jüdische Volk heisst שכרן צרור ומשומר לעתיד לבוא ihr Lohn ist unantastbar und aufgehoben für die zukünftige Welt. Wenn dieser Begriff hier nicht ausgedrückt sein wollte, würde es וַיָּשֶׂם oder ויתן statt ויצר heissen.

26. לא לבי הלך, ob man dahinter nach LXX עִמָּך einschaltet oder nicht, ist absolut unhebräisch. Für לבי הלך ist כִּי הָלַכְתָּ zu lesen und über לא כי הלכת, womit der Bursche Lügen gestraft wird, Gen. 18, 15 zu vergleichen. Mit כאשר, das nicht temporal, sondern von der Art und Weise zu verstehen ist, fängt schon der Fluch an. Im zweiten Halbvers hat man העת in וְאַתָּה zu ändern, לָקַחְתָּ statt לָקַחַת zu sprechen, und לִקְנוֹת für ולקחת zu lesen; sieh die folg. Bemerkung.

27. Für וצרעת ist כן צרעת zu lesen und כן als Korrelat zu כאשר im vorherg. Verse zu fassen. Der Sinn von V. 26—27 a incl. ist danach wie folgt: „da sprach jener, es ist nicht wahr, denn du bist ausgegangen. Wie ein gewisser Mann im Wagen sich zu dir umgedreht und du das Geld genommen hast, um dir dafür Kleider . . . zu kaufen, so möge der Aussatz Naamans an dir und deinen Nachkommen haften für alle Zeiten“. Mit andern Worten, wie der bereits abgefahrene Naaman sich zu Gehasi umgekehrt, so möge der Aussatz, der Naaman verlassen, sich dem Gehasi zuwenden und ihm immerdar anhaften. Ueber den dem Vergehen entsprechenden Fluch, sieh zu Jer. 20, 17. In der Aufzählung der Herrlichkeiten, die der verlogene Bursche sich für das Geld anzuschaffen gedachte, liegt Ironie. Denn als Aussätziger, der, von allem Verkehr abgeschnitten, ausserhalb der Stadt sich aufhalten musste, nützten ihm all diese guten Dinge nicht.

*) Für Talmudisten, die dieses Werk lesen mögen, sei bei dieser Gelegenheit bemerkt, dass Raši den Baba mezia 7 b vorkommenden Ausdruck צררי אתפסה nicht recht verstanden hat. Denn צררי heisst dort nicht Gelder schlechtweg, sondern nach dem oben Gesagten speziell ein Depositum als Sicherheit für den Betrag der Kethubba, über welches die Frau nicht verfügen darf, ehe ihre Kethubba durch Scheidung oder Absterben des Gatten fällig geworden ist.

VI.

1. לפניך ist für uns so viel wie: zu deinen Füssen, denn es ist hierdurch die Abhängigkeit der Prophetenjünger von ihrem Meister ausgedrückt; vgl. die häufige Redensart עמד לפני פ׳.

5. מפיל ist nicht vom Fällen der Bäume zu verstehen, denn gefällt wird ein Stamm, aber nicht ein Balken, und, was mehr ist, das Fällen von Holz wird hebräisch nicht durch הפיל ausgedrückt, sondern durch כרת oder גזר; vgl. V. 4. Deut. 19, 5. 1 K. 5, 20. Jes. 14, 8. 44, 14. Jer. 6, 6. 22, 7. 2 Chr. 2, 9 und sieh hier zu 12, 13. מפיל הקורה heisst einen Balken in die erforderliche horizontale Lage bringend und im Bau befestigend. Aehnlich ist der Gebrauch dieses Hiph. Deut. 25, 2. Andere, die Bedeutung von מפיל verkennend, halten den Text für verderbt!

6. ויקצב heisst, er schnitzte zu. Das Beil war vom Stiel geglitten und ins Wasser gefallen. Das Wunder bestand nun darin, dass das zugeschnitzte Ende des in den Fluss geworfenen Holzes richtig in das Beilöhr geriet und das Werkzeug an die Oberfläche des Wassers brachte. Der alte Beilstiel ist zu diesem Zwecke nicht verwendet worden, weil der Thaumaturg sich bei seinen Operationen gern des Neuen bedient, wie auch 2, 20 zeigt; vgl. Kimchi. Statt וַיָּצֶף spricht man besser וַיָּצָף als Kal, wobei הברזל Subjekt ist; vgl. Targum.

8. תחנתי ist korrupt, und das Ursprüngliche lässt sich nicht ermitteln. Thenius liest תֵּחָבְאוּ, von חבה = חבא, allein dieses Verbum bezeichnet nur das Verstecken zum Zwecke der eigenen Sicherheit, aber nicht um auf einen andern zu lauern. 7, 12 spricht keineswegs dagegen, denn auch dort ist der Text verderbt, wie gezeigt werden soll.

9. המקום הזה ist des Verfassers Ausdruck, Elisa selber nannte dem König den Ort mit Namen. Ebenso verhält es sich mit מקום פלני אלמני im vorherg. Verse; sieh zu 2 Sam. 15, 2. Für das unpassende נחתים ist wahrscheinlich נְחוּגִים = stationiert zu lesen.

11. Für משלנו liest Klostermann מְגַלֵּנוּ, allein dazu passt der folgende Protest des Höflings nicht, welcher zeigt, dass hier nicht von Verraten schlechtweg, sondern speziell von Verrat durch einen eingeweihten Aramäer die Rede ist. Aus diesem Grunde ist entweder die Recepta zu belassen oder dafür מִכֻּלָּנוּ zu lesen. Ueber die Verbindung מי מכלנו vgl. 9, 5. Danach ist der Satz = wer von unseren Leuten oder von uns allen hält es mit dem König von Israel?

13. Ueber הנה בדותן, zu dem das Subjekt aus dem Vorhergehenden zu entnehmen ist, vgl. zu V. 20.

15. Die Konstruktion von השכים c. Inf. mit ל ist äusserst selten und sehr spät.

20. Für והנה wollen manche Erklärer והנם lesen, doch ist die Recepta vorzuziehen, denn bei הנה bleibt das Suff. in solchen Fällen in der Regel weg; vgl. V. 13. Gen. 16, 14. 18, 9 und Jes. 29, 8*).

21. אכה ist wahrscheinlich aus dem Vorhergehenden dittographiert. Was die Sache anlangt, so werden wohl die betreffenden Aramäer V. 14 חיל כבד genannt, doch nur im Vergleich zu der Bewohnerschaft des unbedeutenden Dothan. In der Hauptstadt war die israelitische Mannschaft stark genug, das feindliche Detachement niederzumachen.

22. Es ist durchaus unnötig, hier לא hinter האשר einzuschalten, wie die Neuern nach LXX Luc. tun. Ohne Negation ergeben die Worte den Sinn: würdest du, wenn du sie erschlügest, etwa solche erschlagen, die du mit Schwert und Bogen gefangen genommen? Diese Grossmut, die nicht zugibt, dass die durch ein Wunder in die Gefangenschaft geratenen Feinde niedergemacht werden, stimmt aber zu der Grausamkeit nicht, mit der derselbe Elisa nach 2, 23 israelitische Knaben für eine harmlose Neckerei bestrafte. Diese beiden Erzählungen können darum nicht aus derselben Quelle fliessen. — Die Fassung von ה in האשר als Artikel ist sprachlich nicht möglich.

23. כֵּרָה ist kein hebräisches Wort, und für das Verbum desselben Stammes passt hier keine seiner Bedeutungen. Man emendiere daher den Anfangssatz in וַיַּכְרֶה לָהֶם בְּרִיָּה גדולה. Ueber Hiph. von כרה sieh die Fussnote zu Ez. 24, 17. Hier ist die Ausdrucksweise gewählt wegen der Lage der unfreiwilligen Gäste, denn diese waren nun wehrlos in Feindesland und in Todesangst, sodass sie ans Essen nicht gedacht haben würden. הִכְרָה wird sonst mit dem Acc. konstruiert, hier aber ist dasselbe intransitiv und = eine בריה bereiten, während בריה גדולה im acc. cogn. steht. Den zweiten Halbvers, der zu dem, was unmittelbar darauf folgt, in frappantem Widerspruch steht, halte ich für einen spätern Einschub, veranlasst durch die Ansicht, dass die im Vorhergehenden beschriebene

---

*) Fälschlich zählt Buhl s. v. auch Gen. 12, 19 hierher, denn dort ist הנה so viel wie Gen. 47, 23 הֵא und הנה אשתך = da hast du dein Weib.

Grossmut gegen die Aramäer den Israeliten für eine Zeitlang gute Früchte tragen musste.

25. והנה hat man in וְהִנֵּה zu ändern und dieses auf בן הדד und כל מחנהו im vorherg. Verse zu beziehen. Der Satz bildet einen Umstandssatz. Kamphausen übersetzt, „und es geriet in solche Bedrängnis“ aber das ist rein willkürlich.

26. עבר על החמה ist = die Mauer untersuchend. Da die Stadt im Belagerungszustand sich befand, liess es sich der König von Israel angelegen sein, die Mauer von innen persönlich zu inspizieren, um zu sehen, ob nicht irgendeine Bresche droht. Ueber diese Bedeutung des Verbums sieh zu Gen. 23, 16. Wenn man עבר hier in seiner gewöhnlichen Bedeutung fasst, ist der Satz widersinnig, denn es ist nicht denkbar, dass der König auf der Stadtmauer herumging, besonders während einer Belagerung, wo ihm ein solcher Spaziergang sehr leicht das Leben hätte kosten können.

27. An אל ist nichts zu ändern. אל יושיעך יהוה ist ein Fluch, ausgestossen im ersten Augenblick des Aergers über die Ohnmacht zu helfen. In diesem Fluche ist dasselbe Verbum gebraucht wie in der ihm folgenden Frage. Das galt für eine Eleganz; vgl. zu Jos. 7, 25.

28. Für האשה הזאת ist אִשָּׁה אַחַת zu lesen und dieses im Sinne von „eine gewisse Frau“ zu fassen. Die andere Frau war also nicht zugegen.

30. והוא עבר על החמה, worin das Verbum selbstredend die zu V. 26 angegebene Bedeutung hat, ist hier in Gestalt eines Umstandssatzes wiederholt, um zu erklären, wie es kam, dass das Volk das Trauergewand des Königs wahrnahm. Danach ist aber das massoretische עֹבֵר dem עֹמֵד der LXX Luc. entschieden vorzuziehen. Wenn der König auf oder an der Mauer gestanden hätte, würden höchstens ein paar Leute die Beschaffenheit seines Gewandes haben wahrnehmen können; dagegen konnten ihn viele aus dem Volke genau beobachten, wenn er, die Mauer inspizierend, von Ort zu Ort herumging.

32. Hier ist der Text beschädigt. Unmittelbar vor dem Schlusssatz sind Worte ausgefallen, welche besagten, dass die Aeltesten den Boten wirklich auszusperren suchten, bis Elisa, den König kommen hörend, ihnen befahl, die Türe zu öffnen.

33. Für המלאך ist mit Ewald הַמֶּלֶךְ zu lesen; vgl. den Schluss von V. 32, wie auch 7, 2. זאת הרעה מאת יהוה ist = das ist das

Schlimmste von JHVH, das heisst, die härteste seiner Strafen; vgl. zu 2 Sam. 15,14 und Eccl. 9,3. זאת weist auf den von dem Weibe an der Stadtmauer geschilderten Vorgang, woraus hervorging, dass die Hungersnot Mütter getrieben, ihre eigenen Kinder zu verzehren. Dieser Zustand bildet auch in den Deut. 28,52—57 geschilderten Folgen der Belagerung die Klimax.

VII.

1. בשער ist nicht Ortsangabe, sondern ב ist hier von der Norm gebraucht und das Substantiv bezeichnet den Marktpreis; vgl. Baba Mezia 5,7 und sieh hier zu V. 17.

2. An למלך ist nichts auszusetzen. Die Konstruktion in אשר למלך נשען וגו' ist wie in קול יהוה אלהים מתהלך, Gen. 3,8, קול הקריה הומָה, 1 K. 1,41, und קול רגליה באה, ibid. 14,6, nur dass in diesen Beispielen קול im st. constr. steht, während hier der Genitiv durch אשר ל ausgedrückt ist. In dem Satze הנה יהוה וגו' ist הנה = gesetzt den Fall; vgl. zu Ex. 3,13. Bei den Luken im Himmel ist nicht an Regen zu denken, denn erstens war die Belagerung, nicht Mangel an Regen, die Ursache der Hungersnot, und zweitens versteht es sich von selbst dass ein Regenguss in einer Nacht eine Aenderung, wie sie im Vorhergehenden beschrieben ist, nicht hervorbringen kann. JHVH macht Luken im Himmel oder öffnet die Luken des Himmels ist so viel wie: er lässt ein unerhörtes Wunder geschehen; sieh zu Gen. 7,11 (12). הנך ראה בעיניך gibt man fälschlich wieder „du sollst es mit eigenen Augen sehen", denn das wäre hebräisch עיניך תראינה; vgl. Gen. 45,12. Deut. 21,7. 2 Sam. 24,3. Jes. 30,20 f. Jer. 20,4. 42,2 und besonders Hi. 19,27. Unser Ausdruck kann gut klassisch nur heissen: nur sehen sollst du es, aber nicht es mitgeniessen; sieh zu Deut. 3,27 und vgl. Deut. 34,4 und Ps. 91,8.

3. Der Anfangssatz ist = es befanden sich aber vier Männer als Aussätzige vor dem Tore. Durch die Trennung des Partizips vom Subjekt wird ersteres, weil es in dieser Stellung ein attributives Adjektiv nicht vertreten kann, als Prädikatsnomen gekennzeichnet.

4. אם־נו stellt נבוא העיר als etwas dar, das bloss des Arguments halber angenommen wird, dessen Eintreten aber nicht wahrscheinlich ist; vgl. besonders Ruth 1,12. Denn wegen ihres Aussatzes halten es die Redenden für unwahrscheinlich, dass ihnen ihre Mitbürger Einlass in die Stadt gewähren werden.

7. Weil man zur eiligen Flucht die Rosse lieber mitnimmt, so nehmen manche Erklärer an ואת סוסיהם Anstoss, vergessen aber, dass man in der Bestürzung den Kopf verlieren kann. Uebrigens ist der bezweifelte Ausdruck durch die Erwähnung der Rosse in V. 10 geschützt.

8. Statt וַיַּטְמִנוּ spricht man wohl beidemal besser וַיִּטְמְנוּ, da Hiph. von טמן im A. T. sonst nicht vorkommt und Kal stets transitiv ist.

9. ומצאנו עון ist nicht von der blossen Beunruhigung des Gewissens zu verstehen, sondern der Ausdruck heisst, dann werden wir bestraft werden; vgl. 1 Sam. 28, 10 יקרך עון.

10. An שֹׁעֵר ist nichts zu ändern, aber להם ist zu streichen. Das zu streichende Wort ist durch Dittographie aus לאמר entstanden. Der Dativ der Person kann hier umso eher entbehrt werden, als die Mitteilung beim Torwart nicht bleiben, sondern durch ihn zu andern gelangen soll und diese nicht genannt sind. קול אדם heisst hier irgendein Geräusch, das die Anwesenheit eines Menschen verrät. Statt ואהלים ist mit andern וְאָהֳלֵיהֶם zu lesen. אסור heisst nicht angebunden — denn das kann hebräisch nur durch קָשׁוּר ausgedrückt werden — sondern ist so viel wie: gesattelt. Sonach gibt uns der Verfasser hier einen klaren Begriff von dem Schrecken der Feinde. Die Pferde und Esel standen gesattelt da und hätten ohne Verzug für die Flucht gebraucht werden können, allein die Feinde hatten im Schrecken derart den Kopf verloren, dass sie an den Vorteil solchen Gebrauchs nicht gedacht. Ueber אסר sieh den Nachtrag zu Gen. 49, 11.

11. Diejenigen die im vorherg. Verse שֹׁעֲרֵי für שֹׁעֵר lesen, emendieren hier ויקרא in ויקראו, doch ist nur die Recepta richtig, aber השערים hat man in הַשָּׁרִים zu ändern.

12. Aus dem zu 6, 8 angegebenen Grunde kann hier להחבה nicht richtig sein. Für להחבה בשדה hat man zu lesen לַהֲבִיאֵנוּ השדה = um uns ins Freie zu locken. Daraus erklärt sich auch leichter, wie das Kethib בהשדה entstanden ist. Das Gewöhnlichere wäre להוציאנו, aber durch להביאנו wird in dieser Rede eine doppelte Korrelation zwischen בוא und יצא erzielt, sodass diese beiden Verba zweimal einander gegenübergestellt sind.

13. ויקחו ist = wenn dem so sein sollte, so nehme man; vgl. zu Ex. 2, 20. Das erste אשר נשארו בה ist zu streichen, in dem zweiten, gleichlautenden Relativsatz für בה nach LXX פה zu lesen und נשארו nicht vom Ueberleben, sondern einfach im Sinne von

„verbleiben an einem Orte“ zu verstehen; vgl. 24, 14. Daher die Ortsangabe פה, die bei הנשארים = die Ueberlebenden fehlt. Danach ist der Sinn der: das kleine zu entsendende Reiterdetachement wird weder besser daran sein als die bereits vor Hunger Gestorbenen noch schlimmer daran als diejenigen, die in der Stadt verbleiben, das heisst, die nicht wie dieses auf die gefährliche Rekognoszierung ausziehen.

14. Man beachte, das וראו hier so viel ist wie: und rekognosziert. Zu dieser Bedeutung des Verbums vgl. Num. 13, 18 und Jos. 2, 1.

15. Das Kethib בהחפזם ist das einzig Richtige; sieh zu 2 Sam. 4, 4.

17. שער bezeichnet hier den Marktplatz. Erst daraus entsteht die Bedeutung „Marktpreis“, in der das Nomen V. 1 gebraucht ist. Für „Marktinspektor“ hat das Hebräische keinen besondern Ausdruck, daher hier die Umschreibung des Begriffs. אשר דבר, das neben כאשר דבר keinen rechten Sinn gibt, ist zu streichen.

VIII.

1. וגם hebt wie öfter das Moment des Entsprechenden von Ursache und Wirkung hervor, und בא ist Partizip. Infolge von JHVHs Ruf ist die Hungersnot im Begriff, übers Land zu kommen für sieben Jahre. Ueber die Zeitangabe sieh zu Gen. 38, 17.

3. Für ותצא drückt LXX ותבא aus, doch ist nur die Recepta richtig, wie aus der folgenden Bemerkung erhellen wird. Ueber אל ביתה וגו׳ sieh zu 2 Sam. 19, 29.

4. Gehasi, der aussätzig war — vgl. 5,27 — war einer der vier Aussätzigen, welche die Flucht der Aramäer entdeckt hatten. Es war natürlich, dass der König jetzt für die viere wegen ihrer Entdeckung sich interessierte. Besonders aber musste ihn Gehasi, der gewesene Diener des Propheten Elisa, interessieren. Daher die hier berichtete Unterredung, die vor dem Stadttor stattfand, wo Gehasi als Aussätziger sich aufhielt. Denn, da Gehasi in die Stadt nicht kommen durfte, musste der König, der ihn ausfragen wollte, zu ihm hinaus. Aus diesem Grunde heisst es oben mit Bezug auf die Frau ותצא. Die Frau wählte für ihre Klage diese Gelegenheit, weil sie dann an den König leichter herankommen konnte als im Palaste.

7. איש האלהים ist kraft des Artikels = der wohlbekannte Gottesmann. Denn Elisa musste dem König von Aram wegen des

an Naaman vollzogenen Wunders und wegen dessen Kenntnis von seinen geheimsten Plänen (sieh 5, 9—14 und 6, 8—23) dem Namen nach wohlbekannt sein. עד הנה statt blosses הנה hebt die Unerschrockenheit des israelitischen Propheten hervor, der es gewagt hatte, nicht nur das feindliche Land, dem er so übel mitgespielt, zu betreten, sondern auch in dessen Residenz selbst zu kommen.

9. Unter טוב versteht man gewöhnlich Kostbarkeiten, was schon wegen des Bestimmungsworts nicht richtig sein kann, denn Kostbarkeiten eines Landes ist ein Unbegriff — besonders aber wegen der ungeheuren Ladung. טוב דמשק ist nach Jes. 1, 19 die besten Bodenerzeugnisse von Damaskus, dass heisst von Aram, dessen Hauptstadt Damaskus war; sieh zu 1 Sam. 9, 7.

11. ויעמד את פניו heisst „aber er verzog keine Miene“ mehr wörtlich, er liess den Ausdruck im Gesichte bleiben, das heisst, wechselte ihn nicht. Für וישם aber hat man וַיָּרָם zu lesen. Subjekt zu diesen Verben ist Hasael. עד בוש ist ein Idiotismus und = ungemein lange; vgl. Ri. 3, 25. Elisa hatte dem Hasael in verhüllter Weise geraten, seinen Gebieter zu ermorden, was dieser nach V. 15 später auch tat. Der vorsichtige Hasael aber war jetzt auf seiner Hut und verriet mit keinem Worte und keiner Miene, dass er den Wink des Propheten verstand. Die Neuern, welche diese beiden Sätze auf Elisa beziehen, ändern וַיָּשֶׂם in וַיֵּשֹׁם, was aber unlogisch ist, da kein Mensch im Momente des Sprechens in Erstaunen gerät über das, was er selber mitteilt oder mitzuteilen hat. Ausserdem müsste danach איש האלהים unmittelbar hinter ויעמד oder וישם stehen, nicht beim dritten Verbum.

13. הכלב ist nicht, wie Kittel meint, eine „ganz wesentliche Verstärkung“ der Wendung „dein Sklave.“ Denn die tiefe Selbstgeringschätzung, die הכלב hier ausdrückt, geschieht nicht aus Respekt vor Elisa, sondern im Gegensatz zu der grossen Macht, deren künftigen Besitz dieser dem Hasael prophezeit hat. Hasael meint, er sehe nicht ein, wie er, gegenwärtig ein Nichts, künftig die Gewalt über Israel haben könne, von der der Gottesmann gesprochen. Tatsächlich zeigt der Umstand, dass am Eingange dieses Stückes über die gegenwärtige Stellung Hasaels nichts gesagt ist, dass sie sehr gering war, und aus V. 15 scheint sogar hervorzugehen, dass er nichts mehr war als ein königlicher Lakai.

16. Hier streichen die Neuern den Ausdruck ויהושפט מלך יהודה. Ich aber vermute, dass das Wörtchen מֵת dahinter ausgefallen ist. In diesem Falle hätten wir hier einen Umstandssatz, der bei der

Wiederholung des Berichts über die Thronbesteigung Jorams — vgl. 1 K. 22, 51 — auch die Angabe über den Tod seines Vorgängers kurz wiederholt.

20. Ueber מתחת יד sieh zu Ez. 46, 23. Nach dem dort über מתחת Gesagten heisst פשע מתחת יד wörtlich abfallen von der Botmässigkeit weg.

21. Hier ist der Text nicht in Ordnung, wie der unhebräische Ausdruck הסביב אליו zeigt, denn סבב kann nur mit dem Acc., nicht mit אל konstruiert werden. Das Ursprüngliche lässt sich jedoch nicht mehr ermitteln.

22. בעת ההיא am Schlusse bildet den Ansatz zu einer Notiz, die irgendwie ausgefallen ist.

27. Ueber den Ausdruck חתן בית אחאב sieh die Ausführung zu Ex. 4, 25.

29. Die Präposition in ביזרעאל fordert וַיֵּשֶׁב für וַיָּשָׁב. Isreel war die Sommerresidenz, vgl. 1 K. 21, 1 f. Der Ort war mehr ländlich als die Hauptstadt, hatte bessere Luft und eignete sich darum zum Aufenthaltsort für einen Kranken.

IX.

2. וראה ist absolut zu fassen und = und pass' auf. שם יהוא bildet danach einen Nominalsatz. Ueber das Aleph in יהוא sieh zu Jos. 10, 24. בן יהושפט ist in LXX Luc. hinter בן נמשי ausgedrückt, aber wenn diese Ordnung richtig wäre, würde der Grossvater, wie sonst bei Königen, gar nicht genannt sein. So aber wird der Name des Grossvaters hier, wo Jehu zum erstenmal genannt ist, angegeben, um einer Verwechslung dieses Josaphat mit dem gleichbenannten Könige von Juda vorzubeugen. Von da ab wird jedoch der Kürze wegen meistens nur der Grossvater genannt. Ueber חדר בחדר sieh zu 1 Sam. 9, 27.

4. הנער הנביא ist eine Glosse zu dem vorherg. הנער. Die Glosse bildet einen Nominalsatz und ist = unter הנער ist der Prophet zu verstehen. Unter Prophet ist selbstredend nicht Elisa, sondern der abgesandte Jünger gemeint. Ueber dergleichen Glossen vgl. zu Ex. 22, 24 und 1 Sam. 17, 12. Die Glosse will der Fassung von נער im Sinne von „Diener" vorbeugen.

8. Statt ואבד ist nach LXX וּמִיַּד zu lesen und der Ausdruck ומיד כל בית אחאב zum vorherg. Verse zu ziehen. Dann entspricht איזבל dem עבדי הנביאים und das umfassendere כל בית אחאב dem ebenfalls umfassendern כל עבדי יהוה.

11. Mit אתם ידעתם וגו' will gesagt sein: ihr mögt diesen Menschen und sein Geschwätz verstehen, ich nicht. Die übliche Fassung dieses Satzes setzt gegen alle Wahrscheinlichkeit die Bekanntschaft der sämtlichen anwesenden Fürsten mit dem Prophetenjünger voraus. המשגע הזה beweist nichts. Denn „verrückt" wurde von den Frivolen jeder Prophet genannt; vgl. Jer. 29, 26 und Hos. 9, 7, und als Propheten verriet den Boten sein Habitus.

13. Mit גרם ist nichts anzufangen. Man lese dafür רָם und fasse מעלות als Pl. von מַעְלָה. Die Stadt hiess רמות גלעד, sie besass also mehrere Höhen oder Hügel. Den Aufgang zum höchsten Hügel belegten die Fürsten für Jehu mit ihren Gewändern als Teppichen. Doch soll obiges nur als schwacher Versuch gelten, den dunklen Ausdruck zu erklären.

15. Ueber den ersten Halbvers sieh zu 8, 29. In V. b drückt LXX hinter יש noch עִמִּי aus, was aber nur auf Konjektur beruht. Sehr viele hebräische Handschriften bieten את יש, wohl nach Gen. 23, 8, aber es ist keineswegs ausgemacht, dass את dort Präposition ist. Vielmehr spricht die Jer. 15, 1 vorkommende Wendung אין נפשי אל, wie auch das talmudische מה נפשך, welches das Angebot einer Wahl ausdrückt, dafür, dass את in der Redensart יש את נפש פ' die emphatische Partikel ist, die wohl in der Regel das Objekt, aber bisweilen auch das Subjekt stark hervorhebt. Danach ist hier יש נפשכם ohne את nur nicht emphatisch, sonst aber gut hebräisch.

20. Da עַד אֶל unhebräisch ist, so muss man עד sprechen und dieses nicht mit Bezug auf das Subjekt selbst verstehen, sondern mit Bezug auf dessen Ziel. Danach ist der Sinn der: man ist wiederum zu ihnen gelangt, aber nicht zurückgekehrt. Ueber einen ähnlichen losen Gebrauch von עוד sieh zu Gen. 35, 9. Hier ist dieser Gebrauch der Partikel umso eher zu rechtfertigen, als das Subjekt von בא auch im vorherg. Verse nicht mit Namen genannt, sondern durch das Appellativ מלאך ausgedrückt ist.

22. זנונים und כשפים können hier nicht buchstäblich verstanden sein wollen, denn wenn Isebel wirklich unkeusch war und Zauberei trieb, was sehr unwahrscheinlich ist, so war dies eine persönliche Sache, die den Usurpator nichts angehen konnte. Gemeint sind diplomatische Kniffe und politische Intrigen; sieh zu Ex. 22, 17.

23. Für ידיו lies יָדוֹ und fasse ויהפך ידו in dem zu 1 K. 22, 34 angegebenen Sinne. „Joram tat sein Bestes und floh" ist so viel wie: er floh so schnell als er konnte.

24. מלא ידו hat man hier in der zu Ex. 32, 29 angegebenen Bedeutung zu verstehen, und מלא ידו בקשת ist wörtlich = er gab dem Bogen seine volle Kraft, das heisst, er spannte ihn bis aufs Aeusserste. Gewöhnlich versteht man den Ausdruck vom Erfassen des Bogens, doch ist er dafür unhebräisch. Ueber החצי sieh zu 1 Sam. 20, 37.

25. את ist wohl durch Dittographie aus dem Vorhergehenden entstanden. Für צמדים sprich צְמֻדִים als Partizip pass. Letzteres ist = gepaart; vgl. zu Num. 25, 3, nur dass hier der sexuelle Nebenbegriff zurücktritt, sodass רכבים צְמֻדִים nichts mehr heisst als Seite an Seite reitend. Wenn der Verfasser nicht das Partizip, sondern das Substantiv gebraucht hätte, müsste dieses im Sing. stehen.

27. Für ויאמר hat man וַיּוֹר und וַיַּכֵּהוּ für הכהו zu lesen. Demgemäss ist der Sinn: und er schoss und erschlug auch ihn. Andere begnügen sich damit, dass sie וַיַּכֵּהוּ statt הכהו lesen oder hinter dieses jenes einschalten. Allein Jehu, der offenbar selber Meister mit dem Bogen war, trug schwerlich andern auf, den fliehenden Ahasja zu erschiessen. Ausserdem sollte man danach eher ויאמר יהוא רדפו אחריו erwarten.

29. Die Angabe hier stimmt nicht mit der in 8, 25. Sie rührt von einer spätern Hand her und will jene korrigieren in einer Weise, die für Ahasjas Regierung ein volles Jahr lässt. Doch ist dies unnötige Mühe, weil in der alttestamentlichen Chronologie das Sterbejahr eines Königs ihm voll angerechnet werden kann.

30. Der Satz ותשם בפוך עיניה wird auf die absurdeste Weise. erklärt. Nach Kimchi ist der Sinn wie wenn ותשם פוך בעיניה stünde! Und nicht minder abgeschmackt ist die Fassung Kittels, wonach man gesagt hätte „die Augen in Schminke legen", was so viel hiesse wie Schminke an die Augen schmieren. Tatsächlich erklärt sich der fragliche Ausdruck so, dass שום hier wie in vielen andern Wendungen als Synonym von עשה gebraucht ist. Wie nämlich עשה Deut. 21, 12 von dem Beschneiden der Nägel und 2 Sam. 19, 25 vom Stutzen des Knebelbarts gebraucht ist, so bezeichnet hier שום eine kosmetische Operation an den Augenlidern. Die Präposition in בפוך hat danach instrumentale Bedeutung. Was die Sache anlangt, so macht Isebel, die ihre letzte Stunde gekommen weiss, jetzt sorgfältig Toilette, um anständig nach dem Scheol herabzufahren. Denn man glaubte im Scheol so für alle Zeiten zu erscheinen, wie man im Augenblick des Todes aussah; vgl. zu

Gen. 35, 17. Nach andern wollte Isebel durch ihren Putz Jehu gefallen und so seine Gunst erlangen, aber dazu passt ihre folgende Anrede an Jehu nicht. ותשקף בעד החלון ist = und sie lehnte zum Fenster hinaus; sieh zu Gen. 18, 16.

33. Für וירמסנה ist nach den alten Versionen וירמסוּהָ zu lesen und das Subjekt dazu aus dem vorherg. הסוסים zu entnehmen.

34. Bei ויאכל וישת kommt es nicht an auf den wirklichen Vollzug der Handlung, sondern nur auf das Vorhandensein der dazu erforderlichen Stimmung; vgl. zu Ex. 24, 11. Der Sinn ist der. Als Jehu nach Hause kam, sah man ihm nicht an, dass er einen dreifachen Mord auf dem Gewissen hatte; er konnte vielmehr essen und trinken, wie wenn nichts vorgefallen wäre.

37. Man beachte, wie die Identifizierung der Leiche als die Isebels im zweiten Halbvers ausgedrückt ist. Das Hebräische hat dafür keinen anderen Ausdruck; vgl. zu Ex. 22, 8.

X.

1. Hier ist der Text im zweiten Halbvers entstellt. Für יזרעאל ist mit allen Neuern העיר אל zu lesen und את בני hinter האמנים einzuschalten. Dagegen ist es falsch, auch אחאב in המלך zu ändern, wie man neuerdings tun will. אחאב ist durch V. a geschützt. Allem Anscheine nach war Joram, wie sein älterer Bruder und Vorgänger in der Regierung, kinderlos gestorben. Wenn es darum jetzt zu einer Königswahl kam, war natürlicher Weise wiederum an einen Bruder des verstorbenen Königs zu denken. Daher hier die Notiz über den Aufenthaltsort und die Erziehung der andern Söhne Ahabs.

2. Hier bemerkt Kittel: „natürlich hat der Brief nicht mit ועתה begonnen. Aber das Uebrige, nämlich Jehus Thronbesteigung und was ihr voranging, weiss der Leser bereits aus Kap. 9, sodass es ihm hier vom Verfasser erspart wird“. Wie verhält es sich aber mit 5, 6, wo ebenfalls ein Brief mit ועתה anfängt? Sieh zu jener Stelle.

3. Weder אדניכם noch אביו spricht gegen das, was wir zu V. 1 gesagt haben, denn diese beiden Ausdrücke können sehr gut Ahab bezeichnen.

4. Das Argument hier setzt sichtlich voraus, dass Jehu die beiden Könige in offener Schlacht erschlagen, sonst wäre dasselbe absurd. Dieses Stück steht also im Widerspruch zu 9, 16—27. Die Quellenkritik aber schreibt dennoch beide Stellen demselben E zu!

6. שנית ist hier besser als שני, das LXX ausdrückt und auch etliche hebräische Handschriften bieten. אנשי ist durch Dittographie aus ראשי entstanden und darum zu streichen. ראשי בני אדניכם ist doppelsinnig, denn es kann, von der nahliegenden Bedeutung „die Köpfe der Söhne eures Herrn“ abgesehen, zur Not auch von den אמנים verstanden werden, welche die Aufsicht über die Prinzen hatten. Wegen dieser Zweideutigkeit ist der Ausdruck hier gewählt; sieh zu V. 9. Den Leser auf die Zweideutigkeit aufmerksam zu machen, ist der Zweck des zweiten Halbverses.

8. Weil Jehu in seiner Rede am folgenden Tage die grosse Anzahl der Opfer hervorheben will — vgl. V. 9 כל אלה — befiehlt er jetzt, die Köpfe in zwei Haufen zu teilen, damit sie zahlreicher erscheinen, als sie in Wirklichkeit sind; vgl. zu Gen. 32, 17.

9. Jehu stellt sich hier dem Volke gegenüber, als hätte er unter ראשי בני המלך nicht die Köpfe der Prinzen gemeint, sondern nur ihre Erzieher; sieh zu V. 6. Die Hervorhebung der grossen Anzahl der Opfer erklärt sich aus der Vorstellung, dass JHVH, der eigentlich nur der Gott des Volkes, aber nicht der Gott des Einzelnen ist — vgl. zu Gen. 26, 24 — dennoch, wo das Leben einer Menge Individuen in Betracht kommt, nicht gleichgültig bleibt, sondern in ihr Schicksal eingreift.

10. Sieh die vorherg. Bemerkung. Aus dem angeblichen Missverständnis seitens der Befehlshaber und Aeltesten von Samaria, die ihm die Köpfe der Prinzen statt ihre Erzieher und Aufseher gebracht, die er gemeint hätte, führt Jehu den Beweis, dass der Vorfall eine Fügung JHVHs sei, die seinem Worte gemäss, die Vernichtung des Hauses Ahabs herbeigeführt habe.

11. Für גדליו drücken einzelne Handschriften der LXX גֹּאֲלָיו aus, was jedenfalls Beachtung verdient.

12. Für das bei folgendem וילך unmögliche ויבא ist mit andern יהוא zu lesen. Der zweite Halbvers ist mit dem folgenden zu verbinden, während der erste zum Vorhergehenden gezogen werden muss.

13. Hier ist das Anfangswort in והוא zu ändern. Wenn man nun V. 12b hierher zieht, dann ist der Sinn des Ganzen der: als er aber unterwegs bei Beth-Eked-Haroim war, da stiess er auf Ahasja. Die Konstruktion ist echt hebräisch; vgl. Gen. 38, 25 und 1 Sam. 9, 11. Ueber לשלום in Verbindung mit einem Verbum der Bewegung sieh 1 K. 20, 18 und 1 Chr. 12, 18.

15. היש את לבבך ישר ist unhebräisch. Aber noch barbarischer wäre היש לבבך ישר wie die Neuern nach LXX korrigieren wollen. Danach wäre יש hier blosse Kopula, was der Ausdruck aber nur, wie Gen. 24, 42. 49. 43, 4. Deut. 13, 4. Ri. 6, 36, in Verbindung mit einem Partizip sein kann, sonst nicht. Der Text ist hier stark verderbt. Man lese הֲיָשָׁר אִתִּי לבבך כְּיָשָׁר לבבי עם לבבך. Aber auch יש ויש hat man in יָשָׁר וְיָשָׁר zu ändern. Ueber letzteres vgl. Baba mezia 12 a איכה ואיכה. Durch die Wiederholung des Adjektivs wird die Frage emphatisch bejaht. Im A. T. findet sich freilich nicht ganz Aehnliches, aber dasselbe gilt ja auch von יש ויש. Uebrigens ist vernünftiger Weise nicht zu erwarten, dass in einer Handvoll Literatur jeder darin vorkommende Ausdruck aus ihr selbst belegt werden kann.

16. Statt בקנאתי hat man בְּקִנְאָתִי zu sprechen und in V. b וירכבו אתו in וַיַּרְכֵּב אִתּוֹ zu ändern.

19. Es ist durchaus nicht nötig, mit Klostermann כל עבדיו zu streichen; es genügt vollkommen, wenn man עֹבְדָיו nach mehreren Handschriften in עֲבָדָיו ändert. Eines Gottes עֹבֵד ist jeder seiner Verehrer. Eines Gottes עֶבֶד aber kann nur jemand genannt werden, der irgendwie in besondern nähern Beziehungen zu ihm steht. Und nur die Bezeichnung solcher besondern Diener Baals passt hier zwischen נביאי הבעל und כהניו.

20. Die Anrede ist an die im Vorhergehenden genannten Propheten, spezielle Diener und Priester des Baal, die man sich selbstverständlich bereits versammelt denken muss; sieh zu 1, 5.

23. Nach der Bemerkung zu V. 19 ist hier לַעֲבדי, aber מעבדי zu sprechen. Die Diener Baals, das heisst, die Diener seines Tempels, welche die sonstigen Besucher desselben kennen, sollen sich umsehen, ob nicht vielleicht jetzt auch welche Verehrer JHVHs im Tempel gegenwärtig sind. Wäre לעבדי richtig, so müsste es בתוככם statt עמכם heissen.

24. Für יִמָּלֵט spricht man besser mit Thenius יְמַלֵּט. Dabei ist aber nicht an die absichtliche Begünstigung des Entkommens zu denken. Gemeint ist das Entkommen durch Mangel an Wachsamkeit seitens der Wache an den Türen. Für ידיכם ist יֶדְכֶם zu lesen und 12, 16 על ידם zu vergleichen.

25. Hier ist der Text heillos verderbt. Klostermann liest דביר statt עִיר, allein dazu passt וילכו nicht, denn mit Bezug auf Leute, die vom Tempel aus an sein Allerheiligstes gelangten, müsste es ויבאו heissen, schon deshalb, weil הלך einen mehr oder minder langen

Gang ausdrückt und es sich hier um einen solchen nicht handelt. וילכו scheint eine Variante zu וישלכו. Wenn man jenes streicht und קיר für עיר liest, erhält man den halbwegs leidlichen Sinn: und die Trabanten und die Ritter warfen sie — die Erschlagenen — hin gegen die Wand des Baaltempels. Dies geschah, um in der Mitte des Tempels für die weiteren Operationen Platz zu machen.

26. Dieser ganze Vers ist zu streichen. Die Worte ויצאו את מצבות הבעל waren anfangs eine Variante zu V. 27 b, dann entstand בית durch Dittographie aus dem Vorhergehenden, und später kam noch וישרפוה dazu, um den Sinn zu vervollständigen. Das Fehlen von באש als Komplement zu letzterm Verbum kennzeichnet den Text als unecht.

29. Dieser Gedanke ist etwas kürzer V. 31 wiederholt. Die Wiederholung ist kaum ursprünglich. Einer dieser beiden Verse muss ein späterer Einschub sein. Wahrscheinlich ist es dieser wegen seiner Breite, und auch weil die in V. 30 gegebene Verheissung an Jehu ursprünglich an dessen ungekürzte Belobung sich angeschlossen haben muss.

30. Sprich רִבְעִים und vgl. Ex. 20, 5. 34, 7. Num. 14, 18 und Deut. 5, 9. Dies ist umso mehr nötig, da בני רְבִעִים nur dann Nachkommen im vierten Gliede bezeichnen kann, wenn das Bestimmungswort im Genitiv der Apposition gefasst wird, wofür aber nur das an allen obengenannten Stellen substantivisch gebrauchte רִבֵּעִים passt. Letzteres aber ist Pl. von רִבֵּעִי, nicht von רִבֵּעַ wie die Wörterbücher angeben. Ebenso kommt das anderswo in Verbindung damit sich findende שִׁלֵּשִׁים von שִׁלֵּשִׁי. Zur Form vgl. Maaser scheni 5, 1 ff. כרם רִבֵּעִי ein Weinberg im vierten Jahre seiner Anpflanzung*).

32. Für לקצות lesen die meisten Neuern לְקַצֵּץ, aber dazu passt die Konstruktion nicht; denn קִצֵּץ wird in der Regel mit על, äusserst selten mit אל, aber niemals mit ב konstruiert. Der Text ist hier in Ordnung. Das Verbum aber ist von קָצָה in der zu Gen. 47, 2 dafür nachgewiesenen Bedeutung denominiert und heisst „des besten Teils berauben“; vgl. zu Hab. 2, 10. Danach ist לקצות בישראל = aufzuräumen unter den Tüchtigsten in Israel. Dies ist gesagt mit Bezug auf die im folg. Verse genannten dritthalb Stämme, die tapfer genug waren, bei der Eroberung von Kanaan den Vorkämpferdienst zu übernehmen; sieh zu Num. 32, 17. 20. 30.

*) Gewöhnlich wird רבעי in der Mischna anders vokalisiert und auf verschiedene Weise, eine Analogie aber gibt es nur für obige Aussprache.

XI.

1. Für המטלכה liest man wohl besser הַמַּלְכָּה; vgl. Dan. 1, 3 und sieh zu 1 K. 11, 14.

2. Auf בת יורם folgend, ist אחות אחזיהו = Ahasjas Vollschwester; vgl. zu Gen. 34, 13.

3. Ob שש richtig überliefert ist, ist mehr als zweifelhaft; sieh zu 2 Chr. 24, 17.

4. Etymologie und Bedeutung von כרי sind dunkel. Das Nomen ist wahrscheinlich ein Fremdwort. ויכרת להם ברית kann nur heissen „und versprach, sie zu pardonieren; vgl. zu 2 Sam. 5, 3. Die Trabanten und die Garde hatten der Athalia gedient und ihr zur Besteigung des Thrones verholfen. Um sie jetzt für die Sache des jungen Prinzen zu gewinnen, war es vor allem nötig, ihnen Pardon zu versprechen. Ueber die Ausdrucksweise sieh zu Deut. 7, 2. Gewöhnlich versteht man den Satz vom Schliessen eines feierlichen Abkommens, aber danach müsste es אִתָּם statt להם heissen. Für בבית יהוה hat man ביהוה zu lesen.

5. Statt ושמרי ist וְשָׁמְרוּ zu lesen und darüber V. 7 zu vergleichen. Waw ist = arab. ف und dient wie öfters zur starken Hervorhebung des Prädikats.

6. Dieser Vers mit seinen unerklärlichen Ausdrücken שער סור und מסח scheint mir eine stark verderbte Variante zu V. 7b.

7. Die Konjunktion in ושמרו ist wie in V. 5b zu fassen. Für אל aber hat man nach V. 11 על zu lesen. על המלך heisst über dem König, d. i., während sich der König darin — nämlich im Tempel JHVHs — befindet.

10. Für החנית steht in der Parallelstelle 2 Chr. 23, 9 החניתים doch liest man dafür besser החניתות, weil nur die Endung ות wegen der Aehnlichkeit mit dem folgenden ואת leicht ausfallen konnte.

11. על המלך ist gegen die Accente mit לבית zu verbinden. Die Trabanten stellten sich ringsum vor dem Tempel auf, in dem der König sich befand; vgl. zu V. 7.

12. Für das in diesen Zusammenhang unpassende העדות lies הצעדה und vgl. 2 Sam. 1, 10, wo צעדה ebenfalls neben נזר als königlicher Schmuck genannt ist. Der König trug also nur eine Spange am rechten Arme.

13. Für הרצין ist möglicher Weise הָמוֹן zu lesen. Die Neuern streichen das Wort; sieh zu 2 Chr. 23, 12.

14. Sprich mit LXX וְהַשָּׁרִים = und die Sänger oder Musikanten.

15. An מבית לשדרות ist nichts zu ändern. Athalia soll mitten in die Reihen genommen und so unter starker Eskorte hinausgeführt werden; vgl. die folgende Bemerkung.

16. וישמו לה ידים heisst nicht „da legten sie Hand an sie"; das wäre hebräisch ויקחוה und demgemäss im darauf folgenden Satze ויביאוה statt ותבוא. Unser Satz heisst „da machte man ihr Platz", d. i., die in dichtgedrängten Reihen aufgestellten Trabanten liessen sie durch und in ihre Mitte (אל מבית לשדרות) gelangen; vgl. Targum. Ueber ידים vgl. die Wendung רחב ידים Gen. 34, 21. Ps. 104, 25 und sieh zu Jos. 8, 20.

XII.

3. Für ימיו ist יְמֵי zu lesen und über die Konstruktion Lev. 13, 46 zu vergleichen. Danach ist hier bloss gesagt, dass Jehoas nur so lange tat was JHVH wohlgefiel, als er Jehojada zum Lehrer hatte, das heisst, nur so lange als letzterer lebte. Dies stimmt mit 2 Chr. 24, 17—22.

5. Ueber כסף עובר sieh zu Gen. 23, 16. איש כסף נפשות ערכו ist Epexegese zu כסף עובר und heisst den Wert von Personen, die man einer Schätzung unterworfen hat. Gemeint ist die Abschätzung durch den Priester nach Lev. 27, 2—8. Zur Konstruktion vgl. Gen. 15, 10 איש בתרו לקראת רעהו. Solches Geld heisst כסף עבר, weil der Betreffende durch sein Gelübde zu dessen Zahlung verpflichtet ist, weshalb der Priester, dem dasselbe eingehändigt wird, es untersuchen muss, ob dessen Betrag voll ist. Im zweiten Halbvers dagegen ist von freiwilligen Gaben die Rede, die ohne Untersuchung angenommen wurden.

6. Für מַכָּרוֹ hat man מַכִּרוֹ als Partizip Hiph. von נכר zu vokalisieren; vgl. zu Deut. 18, 8.

8. Auch hier ist nach der vorhergehenden Bemerkung מַכִּרֵיכֶם statt מַכָּרֵיכֶם zu sprechen.

9. ויאתו ist Imperf. Kal, nicht Niph., von אות sieh zu Gen. 34, 15. In קְחַת ist nach aramäischer Art der Hilfsvokal weggefallen und der Grundvokal an dessen Stelle vorgerückt. Vgl. zu Ex. 15, 16.

10. אֲרוֹן אחד ist in dieser Verbindung unhebräisch; für אחד hat man אֶרֶז zu lesen. Den Punktatoren lag bereits אחד vor, zugleich aber fanden sie ארון als st. constr. markiert *) und sie wagten

*) Wie schon früher bemerkt, würden die Punktatoren bei ihrer geringer Kenntnis des Hebräischen sich nicht zurechtgefunden haben, wenn sie über die Vo-

in ihrer Servilität an letzterem nicht zu ändern, obgleich dessen st. constr. zu אחר nicht passte. אצל המזבח kann nicht richtig überliefert sein, denn der Umstand, dass die Türhüter es waren, welche die Gelder in Empfang nahmen, zeigt, dass der Kasten in der Nähe des Eingangs zum Tempel stand, dort aber befand sich der Altar nicht. Für המזבח ist הַמָּבוֹא zu lesen und Ez. 46, 19 zu vergleichen.

11. ויצרו in Verbindung mit כסף könnte nur den zu 5, 23 für dieses Verbum angegebenen Sinn haben, der aber hier, weil das Geld direkt an hohe Beamte abgeliefert wird, die darüber verfügen, ausgeschlossen ist, um so mehr, da V. 16 von diesen Beamten ausdrücklich gesagt ist, dass man ihnen vollkommen traute. Lies וַיְעָרוּ = und sie leerten; vgl. die Parallelstelle 2 Chr. 24, 11. ערה kann als Verbum des Leerens sowohl das Gefäss, הארון, als auch den Inhalt, הכסף, zum Objekt haben.

12. Am Kethib יד ist nichts zu ändern; vgl. V. 16 על ידם und sieh zu 10, 24.

13. Unter גדרים versteht Kimchi Maurer, und ihm folgen alle Neuern, wenn ihn auch keiner dabei nennt. Man muss aber sehr kurzsichtig sein, um nicht zu sehen, dass, wie אבני מחצב dem חצבי אבן*), ebenso לקנות עצים unserem fraglichen Ausdruck entspricht. Ueber die Aufeinanderfolge dieser Ausdrücke vgl. zu Ex. 29, 27. Danach erwartet man aber statt גדרים einen Ausdruck, der nicht Maurer, sondern Arbeiter bezeichnet, die bei der Herstellung des Baumaterials beschäftigt waren. Aus diesem Grunde hat man zu lesen וְלַגֹּזְרִים. גזרים ist Holzschneider, das heisst, Leute die

---

kalisierung des Textes nichts vorgefunden hätten.. Allein der Text war schon vor der Einführung des jetzigen Punktationssystems mit gewissen Zeichen für die wichtigsten grammatischen Beziehungen versehen.

*) Während ich dies niederschreibe, finde ich, dass auch die beiden letzten Ausdrücke missverstanden werden. Denn חצבי אבן heisst nicht Steinmetzen, sondern Steinbrecher oder Arbeiter im Steinbruch; vgl. zu Pr. 9,1. Auch im Neuhebräischen heisst der Steinbrecher חַצָּב, während der Steinmetz durch סַתָּת bezeichnet wird; sieh Baba mezia 118 b. Im A. T. wird die Arbeit des Steinmetzen, das heisst das Behauen der Steine, durch פסל ausgedrückt; vgl. Ex. 34, 1 und 1 K. 5, 32. Demgemäss bedeutet auch אבני מחצב nicht behauene Steine, was hebräisch אבני גזית wäre, sondern im Gegenteil „Steine, wie sie vom Bruche (מחצב) kommen“, das heisst, rohe, unbehauene Steine. Die Tempelverwaltung kaufte danach das Baumaterial so, dass sie selbst die Stämme fällen und die Steine brechen liess.

Stämme fällen; vgl. 6, 4. Der Maurer dagegen heisst hebräisch nicht גֹּדֵר, sondern בֹּנֶה; vgl. besonders Ps. 118, 22. Das Schlusswort ist wahrscheinlich לְחִזְקוֹ zu vokalisieren und das Suff. auf בית zu beziehen; vgl. V. 15.

17. Was mit כסף אשם וכסף חטאות gemeint ist, lässt sich nicht sagen. Am Schlusse bieten etliche Handschriften יהיה statt יהיו, Targum aber drückt יִתְּנוּ aus, und das scheint mir das Richtige. Das Subjekt zu diesem ist unbestimmt.

21. Hier sind die Schlussworte בית מלא היורד סלא vollends unverständlich. Nach 2 Chr. 24, 25 wurde Joas auf dem Krankenlager erschlagen.

XIII.

2. Für חטאת ist, dem darauf bezüglichen Suff. in ממנה entsprechend, חַטָּאת zu sprechen.

6. Auch hier hat man מֵחַטַּאת zu vokalisieren. Ausserdem ist הלכו statt הלך zu lesen; vgl. das vorherg. סרו. Waw ist durch Haplographie verloren gegangen.

7. Dieser Vers knüpft an V. 4 an, unmittelbar auf den er vielleicht ursprünglich folgte. Denn an ihrer jetzigen Stelle nimmt sich diese Notiz sehr ungeschickt aus.

11. Auch hier muss man entweder חַטַּאת für חטאות lesen oder בה in בם ändern. Ersteres Verfahren verdient den Vorzug.

14. Die hier folgende Erzählung, worin Joas eine Rolle spielt, kommt selbstredend aus einer andern Quelle als der unmittelbar vorhergehende Bericht über dessen Tod. Ueber רכב ישראל ופרשיו sieh zu 2, 12. Hier, nachdem kurz vorher — V. 7 — von der fast gänzlichen Beseitigung der israelitischen Reiterei die Rede war, ist diese Bezeichnung des Propheten besonders an ihrem Platze.

17. באפק kann nicht richtig sein, denn in dem Bericht über die Erfüllung dieser Prophezeiung V. 25 fehlt nicht nur solche, sondern überhaupt jede Ortsangabe. Man lese בַּאֲפֵק und fasse dieses in Sinne von כְּבַאֲפֵק. Danach geht diese Prophezeiung dahin, dass Joas den Aramäern eine so grosse Niederlage beibringen wird, wie die, welche Ahab ihnen einst bei Aphek beigebracht hatte; sieh 1 K. 20, 26—30.

19. Für להכות drückt LXX לוּ הִכִּיתָ aus, und das ist entschieden herzustellen. Der Inf. mit ל ist hier unhebräisch. Ueber den Gebrauch von ועתה als Ueberleitung von der Hypothese zur Wirklichkeit sieh zu 1 Sam. 13, 14.

20. Statt des widersinnigen בא שנה ist höchstwahrscheinlich בָּרִאשֹׁנָה = zum ersten Mal zu lesen.

21. Für das hier unmögliche וילך hat man mit andern nach LXX Luc. וילכו zu lesen. Dieses von Elisa nach seinem Tode vollzogene Wunder setzt seiner Glorifizierung die Krone auf.

XIV.

3. Manche Erklärer wollen am Schlusse עשה streichen, und zwar weil LXX und Syr. 15, 34 dieses Wort nicht zum Ausdruck bringen. Dies ist an sich schon ein unlogisches Argument, dazu kommt aber noch, dass die beiden Fälle wesentlich verschieden sind, denn an dieser Stelle, nach dem beschränkenden רק לא כדוד אביו, ist die Wiederholung von עשה im Schlusssatz unerlässlich.

7. במלחמה ist eine Glosse zu תפש und rührt von einem alten Leser her, dem dieses Verbum im Sinne von „erobern“, „im Kriege einnehmen“ nicht geläufig war. Tatsächlich ist auch לכד der gewöhnliche Ausdruck dafür.

8. נתראה פנים ist wörtlich = wir wollen einander ins Gesicht sehen, das heisst, wir wollen uns mit einander messen. Wie dieser Sinn aus unserer Redensart sich ergibt, darüber sieh zu Gen. 4, 14. Was diese Herausforderung zum Kriege veranlasste, ist hier nicht gesagt, ergibt sich aber aus 2 Chr. 25, 6—9. 13. Dort wird erzählt, dass der König von Juda für den Krieg gegen Edom im nördlichen Reiche hunderttausend Krieger für ebenso viele Talente Silber gemietet, sie aber auf Anraten eines Gottesmannes in den Krieg nicht mitnahm, sondern sofort heimkehren liess. Ferner erfahren wir dort, dass die bezahlten, aber wegen der Verschmähung ihrer Dienste gekränkten Mietlinge auf der Heimkehr viele Städte in Juda plünderten und sogar dreitausend Bürger erschlugen. Diese Vorgänge waren es, die den König von Juda gegen das nördliche Reich aufbrachten und ihn zu dieser Herausforderung zum Kriege veranlassten. Dass diese Umstände, bei deren unparteiischer Darstellung der König von Juda im Rechte erschienen sein würde, hier nicht angegeben sind, zeigt, dass unsere Erzählung aus einer judafeindlichen ephraimitischen Quelle stammt.

9. Die hier vorgetragene Fabel erinnert so lebhaft an die Fabel Jothams, und dieser Umstand legt die Vermutung nahe, dass sie beide einer und derselben Sammlung von Fabeln entstammen, die sich alle im Gebiete des Pflanzenreichs bewegten; sieh die Schlussbemerkung zu Ri. 9, 9.

10. הִכָּבֵד heisst: schone deine Ehre, und ושב בביתך ist = und lass den Krieg. Denn wenn von einem Herrscher gesagt wird, dass er daheim oder in seiner Residenz bleibt, ist dies so viel wie: er lässt sich in keinen Krieg ein; vgl. zu Ri. 8, 29. Jes. 37, 37 und 2 Chr. 19, 4.

13. Für בשער lesen die Orientalen richtiger משער. Mem ist wegen des Vorhergehenden weggefallen und wurde darauf fälschlich durch ב ersetzt.

14. Ob בני התערבות Geisseln bezeichnet, bezweifle ich sehr. Der Ausdruck ist wahrscheinlich verderbt.

19. וישלחו אחריו ist = sie schickten Leute, ihn zu holen. Ueber dessen Gebrauch von אחר vgl. zu Sach. 2, 12.

20. וישאו heisst nicht „sie hoben ihn", sondern „sie transportierten ihn"; sieh zu Gen. 46, 5.

21. Hier lässt die Ausdrucksweise im Anfangssatz statt וימלך עזריה בנו תחתיו vermuten, dass der Nachfolger des ermordeten Königs nicht sein ältester Sohn war, und das zarte Alter Asarjas gibt dieser Vermutung Wahrscheinlichkeit. Denn Amazja war nach V. 2 vierundfünfzig Jahre alt als er starb, und sein ältester Sohn konnte jetzt schwerlich ein Bursche von nur sechzehn Jahren sein. כל עם יהודה will sagen, dass es nicht nur die Verschworenen waren, die Asarja zum König einsetzten.

25. Statt מגת החפר ist mit veränderter Wortabteilung מִגִּתָּה חפר zu lesen und Jos. 19, 13 zu vergleichen. Dort hängt der durch die Endung â bezeichnete casus obliqu. von einem Verbum der Bewegung ab, hier aber von der vorgeschlagenen Präposition; sieh zu Gen. 1, 30. Die Ortschaft hiess also גת חפר, ohne Artikel. Statt des sonstigen גִּתָּה lautet hier גת mit der Endung â גִּתָּה weil das Nomen im st. constr. steht.

26. Hier pfuscht man im ersten Halbvers umsonst am Texte, weil man die Konstruktion verkennt, die echt hebräisch ist. Denn das Partizip, das nicht auf עני, sondern auf ישראל sich bezieht, vertritt einen Umstandssatz; vgl. zu 1 K. 1, 41. Der Umstandssatz hat aber hier konzessiven Sinn, sodass das Ganze ist = denn JHVH hatte Kenntnis genommen von der Not Israels, so sehr ungehorsam es auch gegen ihn war; vgl. RLBG. Ueber Kal von מרה mit Acc. der Person vgl. Jer. 4, 17 und über die Wendung ראה את עני פ׳ vgl. Ex. 4, 31. Deut. 26, 7 und sieh zu Ex. 2, 25.

28. Der Ausdruck ליהודה בישראל ist für mich undeutbar. Ich halte den Text hier für korrupt.

29. In dem uns vorliegenden Texte kann עם מלכי ישראל grammatisch nur epexegetisch sein zu עם אבתיו, was aber sachlich nicht richtig ist, da nicht alle Könige Israels Jerobeams Vorväter waren. aus diesem Grunde hat man hinter עם אבתיו nach LXX Luc. וַיִּקָּבֵר בשמרון einzuschalten.

XV.

5. Die Bedeutung von בית החפשית ist dunkel und der Ausdruck wahrscheinlich nicht richtig überliefert. In V. b ist על הבית kaum ursprünglich. In dem Ausdruck scheint mir eine korrupte Glosse zu בית החפשית zu stecken.

10. Für das seltsame קבל עם drückt LXX Luc. בְּיִבְלְעָם aus, was sehr ansprechend ist.

16. Hier ist der Text stark verderbt. Für גבוליה מתרצה כי לא פתח hat man zu lesen גְּדוֹלֶיהָ מִבַּת רָצָה כִּי לֹא פְתָחוּ. Ueber גדוליה vgl. 10, 6 גדולי העיר. In V. b ist את כל in אֹתָהּ ואת כל zu ändern.

18. Statt ישראל כל ימיו: בא ist mit anderen ישראל: בימיו בא zu lesen.

20. Für das widersinnige ויצא lies וַיְחַץ und vgl. über den Gebrauch von חצה von der Teilung in mehr als zwei Teile. Ri. 9, 43.

25. Der Ausdruck את ארגב ואת האריה ist rätselhaft. Derselbe ist schwerlich richtig überliefert.

34. Sieh zu 14, 3. Sogar hier muss man עשה am Schlusse nicht notwendig nach LXX und Syr. streichen. Hier kann das fragliche Verbum allerdings entbehrt werden, doch ist dessen Gebrauch nicht unhebräisch; vgl. z. B. Ex. 7, 6.

XVI.

2. עשרים ist neben der Angabe 18, 2 mehr als zweifelhaft, denn danach wäre Ahas nur elf Jahre alt, als er Hiskia erzeugte. Andererseits kann Ahas, als er den Thron bestieg nicht viel älter gewesen sein als hier angegeben ist, weil sein Vater nach 15, 33 in seinem einundvierzigsten Lebensjahr starb.

5. Für das unverständliche ולא יכלו להלחם ist wahrscheinlich zu lesen ולא יָכֹל להם = und er war ihnen nicht gewachsen; vgl. besonders Gen. 32, 26. Danach ist wohl auch Jes. 7, 1b zu emendieren.

7. Für הקומים hat man הַקּוֹמִים zu lesen. Denn abgesehen davon, dass ersteres keine hebräische Form ist, wäre auch קום על in einer solcnen Botschaft zu vag.

9. Streiche קִירָה, das in LXX Vat. fehlt, und vgl. darüber die Schlussbemerkung zu Am. 1, 5.

10. Für דמות lies mit Umsetzung des ersten und zweiten Buchstaben מִדּוֹת = Dimensionen und vgl. LXX Luc. Der Ausdruck המזבח הגדול in V. 15, welcher beweist, dass der in Rede stehende Altar von besonders grossen Dimensionen war, spricht für obige Emendation.

12. Sprich וַיַּקְרֵב und fasse auch ויעל als Hiph., beides nach Targum. Während letzteres Verbum mit Bezug auf Ganzopfer gebraucht ist, hat man bei ersterem an Opfer anderer Art zu denken. Beide Verba sind absolut gebraucht, doch ergibt sich ihre Beziehung vollkommen aus dem, was unmittelbar darauf folgt.

14. Streiche das ungrammatische הנחשת als Glosse. Unmittelbar auf המזבח in V. 12 folgend, kann ואת המזבח אשר sehr gut heissen „denjenigen Altar aber, der“.

15. Für לבקר sprach LXX לַבֹּקֶר was selbstredend absurd ist. Aber nicht minder falsch ist die übliche Fassung, wonach der zweite Halbvers, wie er uns vorliegt, heisst: „in Betreff des ehernen Altars aber will ich mich besinnen“. Denn sich besinnen oder bedenken heisst Piel von בקר niemals*). יהיה לי לבקר ist = soll mir dazu dienen, den Unterschied zu zeigen. Der zu entfernende alte Altar soll noch eine Zeitlang stehen bleiben, um dem neuen, der gewiss nicht nur grösser, sondern auch schöner und imposanter war, als Folie zu dienen. Dieses Verfahren fand Ahas nötig wegen des Volkes, das, überhaupt konservativ, sich besonders gegen Neuerungen in seinem Heiligtum ablehnend verhält, bis es sich von deren Vorzügen überzeugt hat.

18. Für מוסך השבת ist nach LXX zu lesen מוּסַד הַשֶּׁבֶת die Tribüne oder Empore zum Sitzen. Auf dieser Tribüne hatte wohl der König seinen Sitz, wenn er den Tempel besuchte. Für das auf המבוא bezügliche החיצונה ist selbstredend החיצון zu lesen. Statt הסב ist הֵסַר mit Athnach zu lesen, während בית יהוה gestrichen werden muss. Aus dem zweiten Halbvers scheint hervorzugehen, dass die Abschaffung des königlichen Sitzes und Ganges im Tempel eine Kürzung der Macht und Würde des Ahas bedeuteten**), und dass

---

*) Als Beleg für die angebliche Bedeutung von בקר wird auch Pr. 20, 25 angeführt, aber dort liegt, wie wir gezeigt, eine falsche Vokalisation vor.

**) Was den Sitz betrifft, so war nach dem Talmud das Sitzen im Tempel oder dessen Vorhof ausschliessliches Privilegium der Könige vom Hause Davids; sieh Joma 25 a.

die Kürzung durch den König von Assyrien geschah, dessen Vasall er war.

XVII.

3. Ueber וישב לו מנחה sieh die Bemerkung zu 3, 4.

4. Für קשר ist nach LXX שקר zu lesen. Was hier über das Verhalten Hoseas gegen den König von Assyrien erzählt wird, kann nur als Treuebruch angesehen werden, nicht aber als Verschwörung.

6. Für בשנת liest man nach etlichen Handschriften ungleich besser בְּשְׁנַת. Im zweiten Halbvers hat man נהר in בְּהָרֵי und ועדי in וְהָרֵי zu ändern.

7. Das Ganze von hier an bis V. 12 bildet den Vordersatz zu V. 13. Die Fassung, nach der das Subjekt zu ויהי aus dem Vorhergehenden sich ergänzt und ויהי כי so viel ist wie „das geschah, weil“, ist unstatthaft. Es sind aber sämtliche Verba als Plusqperf. zu fassen.

8. Der Sinn des zweiten Halbverses ist nicht klar. Kimchis Fassung, wonach מלכי von בחקות abhängt, ist gegen die Grammatik, weil es wegen des Relativsatzes dazwischen statt dessen ובחקות מלכי heissen müsste. Einen leidlichen Sinn erhält man, wenn man אשר עשו als Permutativ von מלכי ישראל und das Ganze exklamatorisch fasst. Dann sind die fraglichen Worte = und erst die Könige von Israel — was die taten!

9. Der Sinn von V. a ist dunkel. Am sichersten fasst man ויחפאו im Sinne von „anhängen“. „Die Israeliten hingen JHVH, ihrem Gotte, Dinge an“ wäre danach von dem heidnischen Kultus und den heidnischen Riten zu verstehen, die sie für JHVHs ausgaben; sieh zu Hos. 12, 1.

11. Für ורעים las der Text ursprünglich רַבִּים; vgl. 21, 6 הרבה לעשות. דברים רבים ist = viele andere Sachen. „Andere“ braucht im Hebräischen in solchen Fällen nicht ausgedrückt zu sein; vgl. zu Gen. 36, 6.

13. Das Kethib, das נְבִיאַי gesprochen sein will, ist das einzig Richtige, und כל חזה muss gestrichen werden.

20. מפניו ist hier ein Euphemismus für אחרי גוֹ. Diese Umschreibung ist in Verbindung mit השליך, wobei es auch מלפניו oder מעל פניו statt מפניו heissen kann, in der Regel da anzutreffen, wo JHVH Subjekt ist, aber nicht selber spricht, sonst nicht; vgl. 1 K. 14,9. Ez. 23,35 und Neh. 9,26 gegen 13,23. 24,20. Jer. 7,15. 52,3. Ps. 51,13.

24. Das Accentzeichen bei ומכותה gehört zufällig zu denen, die nach einer Grille des Systems an den ersten Konsonanten des Wortes gefesselt sind, gleichviel ob sich dieser Konsonant in der Tonsilbe findet oder nicht. Von dieser Zufälligkeit irregeführt, erblickte Gesenius in כותה, in dem er die letzte Silbe betont glaubte, eine Nebenform von כות, und vom Theaurus aus kam der Irrtum in die andern Wörterbücher, wo er noch in den letzten Ausgaben zu finden ist. In Wirklichkeit aber ist in dem fraglichen Nomen die vorletzte Silbe betont, weil die Endung â hier nicht Feminendung ist, sondern den casus obliqu. bezeichnet, der von der vorgeschlagenen Präposition abhängt; sieh zu Gen. 1, 30.

27. Für הגליתם spricht man mit Targum viel besser הגליתם. וילכו וישבו שם ist, von dem unpassenden Pl. abgesehen, nach הליכו שמה vollends überflüssig. Man lese וילכו וישבו als Fortsetzung zu הגלתים und beziehe das darauf folgende שם auf den Ort, wo die deportierten Priester sich niedergelassen hatten. Eigentlich sagte der König selber nicht שם, sondern nannte den Ort der Niederlassung mit Namen, der Verfasser aber, dem an einer bestimmten Ortsangabe nicht gelegen ist, sagt bloss שם; sieh zu 2 Sam. 15, 2. Der Sinn des Ganzen ist danach der: führt hin einen der Priester, die ich von dort deportiert, und die hergekommen sind und sich drüben niedergelassen haben. משם und שם stehen also hier ungefähr in der Weise einander gegenüber, wie das Pronomen demonstr. in זה אל זה.

30. Waw in ואנשי entspricht dem arab. ف und ist hier dem Zusammenhang nach = so, so zum Beispiel.

32. Ueber מקצותם sieh zu 1 K. 12, 31. Was auf כהני במות folgt, ist zu streichen. Von den zu streichenden Worten war ויהיו עשים להם anfangs eine auf die Ausdrucksweise in V. a. 25 b. 29. 33 und 41 sich stützende Variante zu dem vorherg. ויעשו להם, und später kam noch בבית הבמות dazu, um den Sinn irgendwie zu vervollständigen. Auf Grund dieses unechten Satzes geben die Wörterbücher für עשה die Bedeutung „opfern" an, was aber das nackte Verbum nie und nimmer heissen kann. Ueberhaupt ist „für jemand opfern" kein alttestamentlicher Begriff.

34. Für כמשפטים הראשנים hat man nach V. 40 כמשפטם הראשון zu lesen. Hier geht die Quellenkritik irre, indem sie von V. b an bis V. 40 incl. einer andern Quelle zuschreibt und das V. a Gesagte auf die von Samarien deportierten Israeliten bezieht. Diese Beziehung erweist sich als falsch durch das gleich darauf folgende בני יעקב אשר שם שמו ישראל, woraus unverkennbar hervorgeht, dass

unmittelbar vorher von Leuten nichtisraelitischer Abstammung die Rede ist. An dem Irrgang der Quellenkritik ist hauptsächlich אינם schuld, das für הֵם verschrieben ist. Waw in ואינם ist adversativ, und כחקתם וכמשפטם muss in כחקתיו ומשפטיו geändert und das Suff. auf JHVH bezogen werden. Die in Samarien neu angesiedelten fremden Völkerschaften verehrten wohl JHVH, das heisst, sie erkannten ihn formell als Gott des Landes an — vgl. V. 32 f. und V. 41 — lebten aber nach seinen Satzungen und Vorschriften nicht. Ueber שם שמו sieh zu Ri. 8, 31.

40. Hier kehrt die Rede nach der beiläufigen Nennung der Anforderungen, die JHVH an Israel gestellt hatte, zu den heidnischen Ansiedlern in Samarien zurück. Diese heidnischen Völkerschaften die, um JHVH gebührend zu verehren, jenen Anforderungen hätten nachkommen müssen, achteten auf sie nicht, sondern fuhren fort, neben JHVH ihren eigenen Göttern zu dienen.

XVIII.

1. Streiche ויהי, das sonst in diesem Buche bei Einführung der Könige fehlt, und das Syr. auch an dieser Stelle nicht zum Ausdruck bringt.

10. Hier ist die Abteilung der beiden Vershälften sehr ungeschickt. Das Athnach sollte bei שנים stehen.

11. Statt וינחם ist mit allen Neuern nach den Versionen וַיַּנִּחֵם zu lesen. Ueber נהר גוזן וגו' sieh zu 17, 6.

16. Für das rätselhafte האמנות ist הַמָּגִנּוֹת zu lesen und über dessen Pluralendung 2 Chr. 23, 9 zu vergleichen. Es sind dies dieselben Schilde aus Kupfer, die Rehabeam nach 1 K. 14, 26 f. zum Ersatz für die von Sisak, König von Aegypten, erbeutenen goldenen hatte anfertigen lassen. Diese kupfernen Schilde, scheint es, hatte Hiskia mit Gold überziehen lassen.

17. Ueber das, was hier bis 20, 19 folgt, sieh zu Jes. 36, 1—39, 8.

XXI.

1. Es ist sehr auffallend, dass der im Interesse der Religion JHVHs schreibende Verfasser es über sich hat gewinnen können, den Manasse, den gottlosesten aller Könige von Juda, länger und ungestörter regieren zu lassen als irgendeinen von ihnen. Es ist aber die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass ein gut Teil der Regierungszeit Manasses eigentlich dem Amon zukommt — vgl. zu

V. 19 — und dass man später hier in den Text eingriff und auch die Angaben hinsichtlich des letztern Königs änderte, um für den erstern eine längere Regierungszeit zu gewinnen. Denn dem Manasse wird Synhedrin 10, 2 der Anteil an der künftigen Welt abgesprochen, solchen Frevlern aber, glaubte man, lohne Gott in seiner Gerechtigkeit das wenige Gute, das sie getan, hienieden; vgl. Targum zu Deut. 7, 10.

2. Der gänzliche Abfall Manasses von JHVH erklärt sich wohl durch die allzustrenge religiöse Erziehung, die ihm sein sehr frommer Vater gegeben hatte. Nach dem Tode des Vaters warf der junge König, wie nachmals Julius Apostata nach dem Tode Konstantins, alles, womit er überladen war, über Bord.

4. Für וּבָנָה spricht man ungleich besser וַיִּבֶן. Der Inf. schliesst sich an das Imperf. consec. gefälliger an als das Perf. מזבחות will man neuerdings mit dem Artikel sprechen, als wären hier die in V. 3 genannten Baalsaltäre gemeint, was jedoch nicht richtig ist; sieh die folgende Bemerkung.

5. Die hier genannten Altäre sind dieselben wie in V. 4. Das Verbum nebst seinem Objekt ist hier wegen des längern Relativsatzes, der letzteres von dem dazu gehörigen Komplement לכל צבא השמים trennt, zur grössern Klarheit wiederholt.

6. ועשה heisst nicht „und trieb“, sondern „und bediente sich“, wörtlich und wendete an. Gemeint ist die Konsultierung der genannten Zauberer. Am Schlusse ist nach 2 Chr. 33, 6, LXX Vulg. Targum und sehr vielen hebräischen Handschriften להכעיסו zu lesen. Das Suff. ist durch Haplographie verloren gegangen.

8. Für להניד steht 2 Chr. 33, 8 להסיר, doch ist beides nicht richtig. Der Text las ursprünglich לְהָנִיעַ. Ueber die Verbindung dieses Verbums mit רגל vgl. Jer. 14, 10.

9. Statt שמעו lese man שָׁמֵעַ und fasse Manasse als Subjekt dazu. Für ויתעם steht in der Parallelstelle וַיֶּתַע, aber auch hier ist keines der beiden richtig. Lies dafür וַיְתָעֵב und vgl. 1 K. 21, 26.

11. An הרע ist nichts zu ändern. הָרַע, wie manche Erklärer dafür lesen wollen, passt nicht als Apposition zu התעבות האלה.

13. Für מָחָה והפך ist mit Stade מָחֹה וְהָפֹךְ zu lesen. Ein Gefäss auswischen ist so viel wie es vollkommen leer machen, vgl. zu Jer. 51, 34, und es darauf umstürzen ist, zeigen, dass es nichts enthält.

19. Hier sind kaum beide Zeitangaben richtig. Amon muss entweder bei seiner Thronbesteigung älter gewesen sein oder aber

er regiete bedeutend länger als zwei Jahre. Letzteres ist das Wahrscheinlichere; sieh zu V. 1 und 22, 1.

26. Lies nach LXX und Syr. ויקברו für ויקבר und nach LXX Luc. בקברת אביו statt בקברתו.

XXII.

1. שמנה שנה ist ungrammatisch; vgl. 8, 17, wo die Massora in gleicher Verbindung שנה in שנים korrigiert. In der Parallelstelle steht auch dafür שנים. Wahrscheinlicher aber ist עֶשְׂרֵה dazwischen ausgefallen; vgl. zu 21, 19.

4. An ויתם ist nichts zu ändern. Der Ausdruck ist = und lass ihn alle machen, das heisst, ganz entnehmen; vgl. zu V. 8. LXX Vat. drückt dafür וְחָתֹם aus, was aber keineswegs passt, da die hohen Beamten, denen das Geld übergeben wurde, darüber verfügten, weshalb sie es unmöglich unter Siegel empfangen konnten. In neuerer Zeit will man statt dessen ויתך lesen, was aber noch weniger passt, weil das Silber darauf nicht als Stoff verarbeitet, sondern als Geld ausgegeben wurde und als solches in einzelnen Stücken von verschiedener Grösse viel bequemer war.

5. Sprich das Anfangswort וְיִתְּנֵהוּ und fasse das vorherg. חזקיה als Subjekt dazu. עשי המלאכה המפקדים bezeichnet die Geschäftsführer, das folgende blosse עשי המלאכה dagegen die Arbeiter. Statt ויתנו hat man וַיִּתְּנוּ zu vokalisieren. Dass Hilkia des Königs Auftrag ausgeführt, wird stillschweigend vorausgesetzt, und hier ist von dem die Rede, was die Geschäftsführer mit dem Gelde taten, nicht von dem, was sie damit tun sollen. Der Sinn des zweiten Halbverses ist verkannt worden, obgleich der Verfasser sich Mühe gibt, ein Missverständnis zu vermeiden. Man hat nämlich nicht beachtet, das נתן in V. b mit ל, in V. a aber mit על יד der Person konstruiert ist. Durch diesen Wechsel der Konstruktion will angedeutet sein, dass נתן ל hier nicht „geben" bedeutet, sondern „verwenden auf." Die Geschäftsführer verwendeten das Geld auf Arbeiter, das heisst, auf ihre Löhne, und auf den Ankauf von Baumaterial für sie. Nach der üblichen Fassung mussten die Geschäftsführer sehr unpraktisch sein, um den Arbeitern Geld für Materialien statt diese selbst zu geben. Ueber נתן ל in der oben angegebenen Bedeutung vgl. 12, 12, wo in derselben Verbindung statt dessen הוציא ל gebraucht ist.

6. Ueber גדרים und אבני מחצב sieh die Bemerkung zu 12, 13.

8. Der Priester gab vor, das Gesetzbuch unter dem Gelde

gefunden zu haben, als dieses ganz entfernt wurde; vgl. 2 Chr. 34, 14. Dieser Umstand spricht für die Richtigkeit von ויתם in V. 4. Der Hohepriester sah in dem königlichen Befehl eine Verdächtigung seiner Verwaltung und fand es daher ratsam, jetzt das Gesetzbuch zu veröffentlichen, um dadurch die Gedanken des Königs von sich abzulenken. Im zweiten Halbvers ist התמו für התיכו zu lesen und zu V. 4 zu vergleichen.

10. שפן, Ahikams Vater, ist mit dem vorher genannten שפן הספר identisch. הספר ist hier und V. 12a weggelassen, dort weil der Mann nur des Sohnes wegen, nicht um seiner selbst willen genannt ist, hier weil dieses Epitheton kurz vorher und kurz darauf vorkommt; sieh zu Jos. 1, 13.

13. Für das überflüssige ובעד כל יהודה bietet eine beträchtliche Anzahl Handschriften ובעד הנשאר בישראל וביהודה, und dies dürfte das Richtige sein, bis auf die Konjunktion in וביהודה, die wahrscheinlich gestrichen werden muss. In dieser Gestalt wäre der Ausdruck = und für den Rest von Israel in Juda. Danach wären hier Einzelne aus Israel gemeint, die nach der Eroberung Samariens von dort nach Juda übergesiedelt waren. Ueber die Konstruktion von נשאר mit ב zur Bezeichnung der Gesamtheit, von der das Genannte ein Ueberrest ist, vgl. Lev. 26, 36. 39. In dem unmittelbar darauf folgenden על דברי הספר heisst blosses על „wegen“ und דברי „Inhalt“; vgl. V. b 11. 16. Am Schluss ist עלינו ebenso gut, wonicht besser, als עליו, das die Chronik bietet. Der Einwand, dass das Gesetz nicht bloss dieser Generation gelten wolle, ist absurd, denn was für alle Geschlechter gelten will, gilt auch für jedes derselben.

14. Aus V. 3 und Jer. 1, 2 ergibt sich, dass Jeremia zur Zeit bereits als Prophet wirkte. Es ist daher charakteristisch, dass die königlichen Beamten sich nicht an diesen grossen Propheten wendeten, sondern statt dessen ein Weib konsultierten. Jeremia hätte sich wohl für den angeblichen Fund, den der Priester gemacht haben wollte, nicht sonderlich interessiert. Anders diese Hulda, deren Gatte als Tempelgarderobier wahrscheinlich ein Priester war. משנה, eigentlich Kopie, bezeichnet hier das jüngere Stadtviertel. Dieses Stadtviertel war natürlich in grosser Entfernung vom königlichen Palaste, und der Umstand, dass die Prophetin so weit weg wohnte, ist erwähnt, um die Umgehung des zeitgenössischen Jeremia stark hervorzuheben.

15. Durch לאיש השלח אתכם אלי bei V. 18 folgendem ואל מלך יהודה השלח אתכם mit dem Zusatz לדרש את יהוה gibt die Frau vor allem einen Beweis von ihrer prophetischen Gabe. Denn tatsächlich hatte der König die Beamten nur beauftragt, JHVH zu befragen, den Propheten aber, durch den dies geschehen solle, nicht genannt. Irgendein Mann, wahrscheinlich ein Priester, der in das Geheimnis eingeweiht war, hatte die Frau als Prophetin vorgeschlagen.

18. Am Schlusse dieses Verses wird allgemein der Wegfall von Worten vermutet, doch ist diese Vermutung nicht begründet. Der Ausdrucks הדברים אשר שמעת ist als Hauptsubjekt zum Satzgefüge in V. 20 zum Folgenden zu ziehen.

XXIII.

2. Für das unpassende והנביאים steht 2 Chr. 34, 30 והלוים, was etliche Handschriften auch hier haben. Letzteres ist entschieden herzustellen. ל in למקטן gehört nicht zu diesem Worte allein, sondern bezeichnet den Gesamtausdruck מקטן ועד גדול als adverbiale Bestimmung; sieh zu Deut. 4, 32.

3. הברית mit dem Artikel, weil der Bund gemeint ist, von dem im gefundenen Gesetzbuch die Rede war, vgl. V. 2 ספר הברית הנמצא, und ללכת hängt von הברית ab. Der Bund verpflichtete zu dem genannten Wandel.

4. Für כהני liest man nach Targum besser כהן. Auch nach der Mischna gab es nur einen einzigen „zweiten Priester,“ der als Gehilfe und Stellvertreter des Hohenpriesters mit diesem an der Spitze der gesamten Priesterschaft stand; sieh Joma 2, 9 und Sifrê zu Num. 19, 3. Für בשדמות ist בשרפות zu lesen und darüber zu Jer. 31, 40 zu vergleichen. Der sehr späte Ursprung dieses ganzen Abschnitts zeigt sich unter anderem darin, dass hier, wie auch V. 6. 15. 16 und 20, bei שרף der Zusatz באש fehlt, was in der ältern Sprache niemals geschieht.

5. Statt ויקטר lies לְקַטֵּר. Dies passt besser zu נתנו als das von Böttcher vorgeschlagene ויקטרו, und aus וי kann ebenso leicht ל entstehen, wie ein überschüssiges Waw dazukommen.

6. Ueber אל נחל קדרון als Apposition zu מחוץ לירושלים sieh zu 1 K. 2, 37 und über בני העם zu Jer. 26, 23.

8. Für das in diesen Zusammenhang unpassende השערים ist wohl mit Geiger und andern הַשְּׂעִרִים zu sprechen.

9. Für מצות lesen die meisten Neuern מְנָוֹת, angeblich nach Neh. 13, 5. Dabei vergisst man aber, dass dort das Nomen durch הלוים וגו׳ näher bestimmt ist, und dass der Gesamtausdruck als Apposition zu dem vorherg. מעשר הדגן וגו׳ leicht verständlich ist, was hier von dem nackten Substantiv nicht gesagt werden kann. Auch der Pl. des Nomens spricht gegen die genannte Emendation. Darum glaube ich, dass die Recepta hier richtig ist. Und sie hat nichts Befremdendes. Denn bei Essen denkt der Hebräer hauptsächlich an Brot, wie er denn auch jede Mahlzeit durch לחם bezeichnen kann, das Brot aber, das die Reste der Mehlopfer lieferten, durfte nur in Gestalt von מַצּוֹת gegessen werden, vgl. Lev. 6, 9 f., und es lässt sich daher mit ziemlicher Sicherheit annehmen, dass auch die חַלָּה und תְּרוּמָה genannten Abgaben an den Priester wegen ihrer Heiligkeit von ihm in Gestalt von ungesäuerten Kuchen verzehrt werden mussten; sieh zu Deut. 16, 3.

10. Für בני בן הנום ist בְּגֵיהִנּוֹם oder בני הנום zu lesen und Jos. 15, 8. 18, 16 zu vergleichen. Das Kethib בני ist hier durch Dittographie aus dem Vorhergehenden entstanden. לבלתי, von dem abhängend der Inf. mit ל unhebräisch wäre, ist zu streichen. להעביר וגו׳ gibt danach den Zweck von תפה an, nicht den Zweck seiner Verunreinigung. Der Zweck der letztern ist als selbstverständlich ebensowenig angegeben wie V. 16 bei dem Altare. Wenn eine Opferstätte absichtlich verunreinigt wurde, konnte sie ihrem Zweck nicht mehr dienen; sieh zu Jes. 30, 22. Dass Leute, die es übers Herz brachten, ihre eigenen Kinder zu opfern, die Vorschriften levitischer Reinheit so genau beobachteten, ist für uns befremdend, war aber für Israeliten jener Zeit ganz natürlich; sieh zu Thr. 4, 15. Besonders ernst nahm man es mit der Reinigkeit des Heiligtums; die ging über alles.

11. Wenn man מִבֹּא mit וישבת verbindet gibt es hier nichts zu ändern. Die Rosse hatten aus Reinlichkeitsgründen nicht immer im Tempel gestanden. Man hatte sie zu einer gewissen Tageszeit, wahrscheinlich bei Sonnenaufgang, auf kurze Zeit dahin zu bringen und an die Wagen zu spannen gepflegt. Diesen Brauch schaffte Josia ab. Andere lesen nach manchen Versionen, angeblich auch nach Targum, מְבֹא, doch letzteres drückt מִמְּבֹא aus, eine Lesart, die, wenn sie überhaupt in Betracht kommt, für die Recepta spricht.

12. Für וירץ משם hat man וַיְּקַצֵּם שָׁם zu lesen. Das Verbum ist wiederholt des Kontrastes halber. Zerschmettert wurden die

Altäre an Ort und Stelle, ihr Schutt aber wurde ins Tal Kidron geworfen.

13. Statt המשחית ist, wie schon andere vermutet haben, הַמִּשְׁחָה zu lesen. הר המשחה ist spätere Bezeichnung des Berges, der früher הַר הַזֵּיתִים genannt wurde.

15. Von hier an bis V. 20 incl. ist alles sekundär. Wäre dieser Passus ursprünglich, so müsste als Einleitung dazu gesagt sein, dass Josia von Jerusalem nach Bethel sich begab, was aber nicht der Fall ist. Historisch können die im Folgenden berichteten Vorgänge nicht sein. Denn in Bethel und Samaria hatte Josia nichts zu befehlen und konnte deshalb daselbst nichts zerstören und namentlich keine Menschen schlachten lassen, wie er nach V. 20 getan haben soll.

16. Für בהר hat man nach LXX בעיר zu lesen. Denn die alten Israeliten wurden ein jeder auf seinem Grundstück in der Nähe der Wohnung begraben.

17. Ueber הלז sieh zu Ri. 6, 20. הקבר ist zu streichen. איש אלהים bildet dann mit dem aus dem Vorhergehenden zu supplizierenden הציון הלז einen vollständigen Satz für sich, dessen Sinn ist: das Mal drüben bedeutet den Gottesmann, das heisst, es zeigt an, dass der Gottesmann da begraben ist. Ueber diese Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat vgl. zu 3, 23. Andere lesen זה קֶבֶר was aber unkorrekt wäre, denn als Antwort auf מה הציון הלז müsste dieser Satz, wenn er ein hinzeigendes Fürwort enthielte, קֶבֶר איש אלהים הוא lauten. Die Herren Textkritiker laborieren sehr daran, dass sie den Unterschied zwischen זה und הוא nicht recht wissen; sieh zu Ri. 5, 5. An בית אל ist nichts auszusetzen, da בית auch sonst sehr oft für בבית steht; vgl. 22, 5, wo die Massora sogar letzteres, das ebenfalls gut ist, durch ersteres ersetzt.

18. Fasse gegen LXX, der alle Neuern folgen, עצמתיו als Subjekt und את als nota acc. Der Satz heisst danach: und so retteten seine Gebeine die Gebeine des Propheten. Bei letzterer Fassung ist nicht nur der Satz besser hebräisch, sondern es erscheinen auch die Gebeine des judäischen Propheten als Faktor in der Rettung, die mit dessen Leben erkauft worden war. Der Relativsatz am Schlusse steht nach dem uns vorliegenden Texte in Widerspruch zu 1 K. 13, 11, nach welcher letzteren Stelle der alte Prophet in Bethel, der Szene der hier erwähnten Prophezeiung, ansässig war. בא ist daher zu streichen und שמרון als Bezeichnung

des Landes zu fassen. Das zu streichende Wörtchen entstand unter dem Banne von אשר בא מיהודה in V. 17.

19. להכעים muss gestrichen werden. Das Wort ist durch doppelte Dittographie entstanden.

20. Ueber על המזבחות sieh zu Gen. 22, 9. Doch wurden diese Priester nicht wirklich geopfert; sie wurden nur zur Strafe da geschlachtet, wo sie ihre Menschenopfer zu schlachten pflegten. Weil aber das Schlachten der Priester gewissermassen einen kultischen Zweck hatte, ist es durch זבח, nicht durch das mit Bezug auf Menschen sonst gebrauchte שחט ausgedrückt.

22. Da die Passahfeier im vorherg. Verse nicht beschrieben ist, so passt hier כפסח הזה nicht, und man hat dafür פסח ליהוה zu lesen.

30. Nach der spätern jüdischen Tradition war Joahas nicht der älteste Sohn Josias; vgl. Horajoth 11 b. Daraus erklärt sich seine Salbung; sieh zu Lev. 7, 35. Auch die Nennung des עם הארץ als Faktor bei der Krönung spricht dafür, dass in diesem Falle ein jüngerer Sohn dem erstgeborenen und darum rechtmässigen Erbprinzen vorgezogen wurde; sieh zu V. 34.

33. Statt ויאסרהו lese man nach 2 Chr. 36, 3 וַיְסִירֵהוּ. Nur zu letzterem passt das folgende ממלך בירשלים.

34. Der König von Aegypten zog den Eljakim vor, weil er der ältere Sohn Josias und der rechtmässige Thronfolger war; vgl. zu V. 30. לקח ist = er nahm fest; vgl. zu 1 K. 22, 26. Für ויבא spricht man nach LXX und Targum wohl besser וַיָּבֹא, doch unbedingt nötig ist dies nicht.

35. Das Subjekt zu נגש, das hier mit doppeltem Acc. konstruiert ist, hat man aus dem vorherg. יהויקם zu entnehmen, während איש כערכו das Prädikatsnomen zu עם הארץ bildet. Der Sinn des Ganzen ist danach der: Jojakim trieb das Geld von den Bürgern des Landes ein und zwar von jedem von ihnen je nach dem er eingeschätzt war. Gewöhnlich versteht man hier unter איש einen Grossgutbesitzer und nnter עם הארץ die auf dessen Grundbesitz wohnenden Kleinbauern; aber abgesehen davon, dass im alten Israel ein solches Lehnwesen nicht existierte, kann blosses איש die angebliche Bedeutung nicht haben. Nicht minder falsch ist die Fassung von את עם הארץ im Sinne von „mit Hilfe der Landesbevölkerung", da את in instrumentalem Sinne nicht gebraucht werden kann.

XXIV.

1. Mit עלה ohne Angabe des Zieles will gesagt sein, dass dieser Zug des Babyloniers nicht nur gegen Juda gerichtet war, sondern auch die Unterwerfung von dessen Nachbarstaaten zum Zwecke hatte.

2. Die hier beschriebene Lage Judas ist mit Bezug auf die Zeit nach dem Abfall Jojakims zu verstehen. Denn in den drei Jahren, während welcher Juda dem Nebukadnezar ergeben war, hatte es von diesem allein genug zu leiden.

3. פי ist hier besser als das von manchen Erklärern nach V. 20 vorgeschlagene אף, nur muss man dabei אך mit להסיר verbinden. Subjekt zu היתה ist die im Vorherg. beschriebene Lage Judas. Der Sinn ist danach der: solches geschah in Juda auf Anordnung JHVHS, damit er dieses durchaus von sich wegtue.

7. מארצו ist wahrscheinlich eine Glosse. Blosses לצאת heisst einen Kriegszug zu unternehmen.

10. Behalte עלה des Kethib bei und streiche עבדי als spätere Zutat, veranlasst durch 11 b.

13. ויקצץ ist unmöglich richtig überliefert, denn abgesehen davon, dass ein solcher Vandalismus bei dem König von Babylon kaum denkbar ist, steht danach die Angabe hier in frappantem Widerspruch zu Dan. 5, 2 f. und Esra 1, 7 f. Man hat daher den fraglichen Ausdruck in ויצא zu ändern und darüber Dan. 5, 2 הנפק zu vergleichen.

14. גֹּלָה ist viel besser als das in Syr. und Targum ausgedrückte גָּלָה. Diejenigen, die letzteres vorziehen, vergessen oder wissen nicht, dass עשרת אלפים גולה nur zehntausend Exulantenscharen heissen könnte, was aber hier unmöglich gemeint ist.

15. Weder אולי noch אילי ist richtig, aber ersteres kommt dem Ursprünglichen näher, denn der Verfasser schrieb גְּדוֹלֵי. Ueber die Verbindung גדולי הארץ vgl. 10, 6 גדולי העיר. Die Massora denkt beim Keri an „Leithämmel“, aber abgesehen davon, dass ein solches Bild in der gemeinen Prosa unwahrscheinlich ist, sagt der Hebräer im Bilde nur „Leitbock“ (עַתּוּד); vgl. Jes. 14, 9 und Sach. 10, 3. גולה findet sich nur im st. absol. Soll dieses Nomen in den st. constr. treten oder ein Suff. zu sich nehmen, so muss גָּלוּת dafür gebraucht werden.

20. Der Sinn des ersten Halbverses ist: denn es gingen in Jerusalem und in ganz Juda Sachen vor, die JHVHs Zorn erregten

bis er sie von sich wegtat. Wörtlich heisst על אף יהוה JHVH zum Aerger. Andere beziehen היתה auf den Inhalt von V. 11—16 und übersetzen, „denn wegen des Zornes JHVHs erging es über Jerusalem und Juda“, allein danach müsste unser Vers nicht hier, sondern unmittelbar hinter V. 16 stehen.

XXV.

4. Unmittelbar hinter ותבקע העיר sind Worte ausgefallen, etwa ויברח צדקיהו ויצא מן העיר הוא. Der Ausdruck הלילה ist vom Standpunkt des Erzählers, der die betreffende Nacht hinter sich hat, unkorrekt — er hätte בלילה ההוא sagen müssen — und man hat statt dessen לילה = bei Nacht, nachts zu lesen. Der Artikel ist durch Dittographie von He aus dem Vorhergehenden entstanden.

6. Statt וידברו ist וידבר zu lesen und der König von Babylon als Subjekt dazu zu fassen.

7. Mit raffinierter Grausamkeit wurden zuerst die Kinder Zidkias vor seinen Augen geschlachtet und er selbst gleich darauf geblendet, sodass das Letzte, was er mit eigenen Augen sah, die Tötung seiner Kinder war und dieser Anblick ihm unauslöschlich im Gedächtnis blieb. Ueber ein ähnliches Raffinement sieh zu 1 K. 14, 12 und die Schlussbemerkung zu Ri. 8, 19.

9. כל בֵּית גדול kann nicht heissen das Haus eines jeden Grossen, denn das wäre hebräisch בֵּית כל גדול. Man spreche בַּיִת als st. absol. כל בַּיִת גדול ist = jedes bedeutendere Haus.

13. Die Säulen und die Geräte von grossem Umfang wurden zerbrochen, weil sie sich so bequemer transportieren liessen. Die ehernen Rinder sind hier nicht erwähnt, weil sie von Ahas entfernt worden waren; sieh 16, 17.

15. Ueber אשר זהב זהב ואשר כסף כסף, sieh zu Jer. 52, 19. Richtiger aber scheint mir jetzt, die Wiederholung der Substantiva in distributivem Sinne zu fassen, sodass der Satz ist = von denen letztere jede Gold und erstere jede Silber waren. Die Pfannen waren also aus Silber und die Sprengschalen aus Gold. Danach müssten die beiden Relativsätze eigentlich in umgekehrter Ordnung auf einander folgen — vgl. zu Ex. 29, 27 — allein diese Ordnung ist vorgezogen, damit bei der Nennung der beiden Metalle das edlere nach dem spätern Sprachgebrauch zuerst kommt; sieh die Schlussbemerkung zu Lev. 14, 22. Gegen die traditionelle Fassung spricht der Umstand, dass לקח nicht zu dem Relativsatz gehört.

19. Ueber מן העיר sieh zu Jer. 52, 25 und über ראי פני המלך zu Ex. 33, 11.

22. Saphan, ein Zeitgenosse Josias, war an der Entdeckung des Gesetz- oder Bundesbuches mit seiner Androhung des Verlusts der politischen Selbstständigkeit beteiligt. Auch befand sich er sowohl wie sein Sohn Ahikam unter denen, welche die Bestätigung dieser Androhung durch die Prophetin Hulda dem König Josia überbrachten; sieh 22, 10. 12 und 23, 2. Dies erklärt die Ernennung Gedaljas, Enkels Saphans und Sohnes Ahikams, zum Statthalter. Denn der König von Babylon war, wie seine gnädige Behandlung des Propheten Jeremia unverkennbar zeigt, über die Bestrebungen der politischen Parteien in Juda wohl unterrichtet und liess sich herbei, diejenigen, die dem Volke irgendwie den Mut zum Kampfe zu benehmen und es zur Fügung in die Katastrophe zu bewegen suchten, gebührend zu belohnen.

23. Streiche die Konjunktion von וישמעאל und fasse den ganzen zweiten Halbvers als Epexegese zu כל שרי החילים. Sonst müsste es nach den Bemerkungen zu Gen. 6, 18 und 13, 1 המה וישמעאל heissen statt blosses וישמעאל.

27. Für לְגָלוּת ist לִגְלוֹת zu vokalisieren. Das Substantiv גָּלוּת wird stets nur mit Bezug auf ein ganzes Volk gebraucht oder mit Bezug auf einen ganzen Volksstamm, nicht aber von einem einzigen Individuum. Auch wird bei solchen Zeitangaben der Zeitpunkt, nach dem gerechnet wird, fast stets durch einen Infinitiv, nicht durch ein Substantiv ausgedrückt. Ueber נשא ראש sieh die Ausführung zu Gen. 40, 13.

28. Statt מעל כסא, das in dieser Verbindung unhebräisch ist, lese man nach Jer. 52, 32 ממעל לכסא.

I Chronik.

I.

7. Nach einer frühern, oft wiederholten Bemerkung bezeichnet die Endung â den adverbialen Acc. oder richtiger den Casus, der alle casus obliqu. anderer Sprachen umfasst. Aus diesem Grunde hat man das im Nomen stehende ותרשישה nach Gen. 10, 4 in ותרשיש zu ändern. Der Abschreiber dachte hier an das unmittelbar vorherg. Wort.

10. Ueber גבור בארץ sieh zu Gen. 10, 8.

32. Streiche ילדה את und fasse das darauf Folgende als Prädikat zu בני קטורה. Wenn der Verfasser hier einen Verbalsatz geschrieben hätte, würde er את vor jedem der folgenden Eigennamen wiederholt haben; sieh zu Gen. 15, 19.

49. Ueber בן עכבר vgl. zu Gen. 36, 38.

51. Der Sinn scheint hier der: nach dem Tode Hadads gab es in Edom eine Zeitlang keinen König mehr, sondern es herrschten die genannten Häuptlinge ein jeder über seinen Stamm oder Clan.

II.

7. Ueber עוכר sieh zu Gen. 34, 30 und über מעל zu Lev. 5, 15.

9. Ueber den Sing. von נולד und den von diesem regierten Acc. sieh die Ausführung zu Gen. 4, 18.

18. הוליד את עזובה ist = bekam Kinder von der Asuba, wörtlich: machte, dass sie gebar; vgl. zu Jes. 55, 10. Statt אשה ואת ist zu lesen אשתו בת und vielleicht auch יְרִימוֹת für יריעות. Ersteres ist im A. T. ein häufiger Personennamen, letzteres dagegen findet sich sonst als solcher nirgends.

24. Hier ist V. a total korrupt. Man hat zum Teil nach dem Vorgang Wellhausens zu emendieren ואחר מות חצרון אביו בא כלב אל אפרת אשת אביו. Der zweite Halbvers ist heillos verderbt.

26. Die Angabe hier lässt vermuten, dass unmittelbar vorher etwas ausgefallen ist, worin von der Nebenfrau der Atara die Rede war.

35. Ueber den hier beschriebenen Schritt des Sesan sieh zu Gen. 16, 2. Danach bezieht sich aber לו auf ששן, nicht auf ירחע.

52. Hier ist der zweite Halbvers für mich undeutbar. Der Text ist hoffnungslos verderbt.

55. Die Fassung von סופרים im Sinne von „Schriftgelehrte" ist absurd. Der Ausdruck ist ein Ortsnamen. Ueber die Verbindung von משפחות mit diesem Ortsnamen vgl. V. 53 משפחות קרית יערים.

III.

2. Für לאבשלום בן מעכה ist אבשלום למעכה zu lesen und V. 1b und V. 3 zu vergleichen.

3. Ueber den Ausdruck לעגלה אשתו sieh zu 2 Sam. 3, 5. Durch אשתו statt אשת דוד an jener Stelle gewinnt unsere dort ausgesprochene Vermutung an Wahrscheinlichkeit.

5. Die Unform נוּלְּדוּ scheint zwei verschiedene Lesarten vereinigen zu wollen, nämlich נוֹלְדוּ und יוּלְּדוּ.

9. Am Schlusse ist wohl חמשה עשר als Gesamtzahl der Söhne Davids ausgefallen; vgl. 2, 4 und 8.

15. Ist hier יוחנן identisch mit יואחז oder dafür verschrieben? vgl. LXX Luc. und Horajoth 11 b.

17. אסיר fassen die Neuern richtig als Appellativ, aber die Annahme, dass der Text ursprünglich הָאסיר las, und das der Artikel durch Haplographie verloren gegangen, ist nicht richtig. Undeterminiertes אסיר ist gewissermassen Prädikatsnomen und besagt, dass die Söhne dem Jechonja geboren wurden, während er in Babylon gefangen war, nicht vor seiner Deportation. Tatsächlich war Jechonja, als er den Thron bestieg nicht mehr als achtzehn Jahre alt, und da er schon ein Vierteljahr darauf deportiert wurde, so ist es sehr wahrscheinlich, dass er bis dahin keine Kinder hatte; vgl. 2 K. 24, 8. Dies scheint auch aus 2 K. 24, 12 und 15 hervorzugehen, an welchen beiden Stellen keine Kinder Jechonjas erwähnt sind.

20. Nach dem uns vorliegenden Texte werden hier weitere Söhne des Serubabel aufgeführt, aber es leuchtet nicht ein, warum die Schwester dazwischen kommt, und warum nur die Zahl der nach der Schwester genannten angegeben ist. Deshalb vermuten manche Erklärer, dass der Anfang unseres Verses ובני משלם חשובה lautete. Allein das Fehlen der Konjunktion bei יושב חסד, wie auch das wegen seines Genus unkorrekte חמש zeigt, dass der Text hier total verderbt ist.

IV.

1. Für כרמי ist mit Wellhausen כָּלֵב zu lesen, aber nicht כְּלֻבַי.

3. Hier ist hinter ואלה mit andern בני חור einzuschalten. Der Name der Schwester ist verderbt; dessen zweite Hälfte (פוני) ist offenbar durch Dittographie aus dem folgenden entstanden.

4. אפרתה steht nach unsern Begriffen im Genitiv, daher die unbetonte Endung â, die freilich gut klassisch niemals an einen Personennamen herantritt.

9. Wer ist Jaebez, der hier so abrupt kommt? Ist dessen Namen im Vorhergehenden irrtümlich ausgefallen oder verschrieben? Im zweiten Halbvers hat man יעבץ zweifellos in יַעֲצֵב zu ändern, denn der Ausdruck ואמו קראה לו zeigt, dass der von der Mutter beigelegte Namen von dem vorher genannten verschieden war; sieh Gen. 35, 18 b.

10. Für והרבית ist nach Ex. 34, 24 וְהִרְחַבְתָּ zu lesen. Ueber והיתה ידך עמי sieh zu 2 Sam. 14, 19. Der darauf folgende Satz, wie er uns vorliegt, ist undeutbar. Die übliche Wiedergabe „und wenn du sorgst, dass Unheil fern bleibt, sodass mich kein Schmerz trifft" entbehrt jeder sprachlichen Begründung. Bertheau ändert מֵרָעָה in מִרְעֶה und Klostermann in מַרְפֵּה, aber zu keinem der beiden passt das Verbum עשה. Ausserdem vermisst man den Nachsatz. Mir scheint, dass man ועשית מרעה in ועשיתי מַדַּעַת zu ändern und das Suff. in עצבי subjektivisch zu fassen hat. Sonach würde man hier den Nachsatz erhalten, und der hiesse: dann will ich nach Erkenntnis handeln und keinen Verdruss geben. Dabei wäre selbstredend an die Beziehungen zu Gott zu denken.

15. Vor וקנז ist sichtlich ein Nomen, wo nicht mehr, ausgefallen.

17. Statt ותהר, wofür im Zusammenhang jede Beziehung fehlt, lesen manche Erklärer nach LXX וַיֶּתֶר הוליד. Andere transferieren V. 18 b hinter V. 17 a und fahren dann fort ותהר ותלד את מרים וגו׳. Letzteres Verfahren verdient den Vorzug, weil ואשתו היהודיה in V. 18 die Nennung eines nichtjüdischen Eheweibs im Vorhergehenden vorauszusetzen scheint.

22. Hier ist der Sinn völlig dunkel. בעלו למואב kann weder von der Eroberung von Moab noch von der Verschwägerung mit demselben verstanden werden; für beides ist בעל ל unhebräisch. Auch ist der Ausdruck והדברים עתיקים sehr zweifelhaft. Man übersetzt

gewöhnlich „doch das sind alte Geschichten“, aber besteht nicht alles Vorhergehende aus lauter alten Geschichten?

23. Für במלאכתו bringt LXX במלכותו zum Ausdruck, was jedenfalls Beachtung verdient.

39. מְבוֹא wird nur Ri. 1, 25 f. zu einer Stadt in Beziehung gebracht, wo das Substantiv aber nicht seine gewöhnliche Bedeutung hat. Auch sagte man nur הלך לאהלו, הלך לביתו, הלך לדרכו und dergleichen, aber הלך mit ל der Ortschaft, wohin gegangen wird, ist unhebräisch. Aus diesen Gründen ist hier לְמְבוֹא zu vokalisieren und zu Gen. 24, 62 zu vergleichen. ל bezeichnet den Gesamtausdruck מְבוֹא גדר עד למזרח הגיא als adverbiale Bestimmung; sieh zu Deut. 4, 32. Danach ist der Satz = und sie zogen, von da, wo es nach Gedor hingeht, bis östlich vom Tale.

41. Das widersinnige אהליהם ist in אָהֳלֵי חָם zu ändern und über dies die Angabe in V. 40 b zu vergleichen. אהל aber heisst hier nicht Zelt, sondern Clan, wie Ps. 83, 7.

V.

2. Streiche das aus dem Vorherg. verdoppelte Waw von ולנגיד und beziehe ממנו auf יוסף in V. 1. Sonach erhält man für den Satz den Sinn: denn Juda stieg unter seinen Brüdern zur Würde eines Fürsten über ihn, eigentlich ihm gegenüber oder soweit er in Betracht kommt. Ueber ל נבר vgl. Jer. 9, 2 und über ממנו zu 2 Sam. 19, 44.

9. Sehr befremdend ist hier die Nennung des terminus ad quem vor dem terminus a quo. So etwas findet sich, soweit ich weiss, sonst nirgends im A. T. Es ist daher möglich, dass einer der beiden termini anfangs übersehen und in der Folge an der unrichtigen Stelle nachgetragen wurde. Ueber למן sieh zu 4, 39.

16. Statt על ist mit andern nach LXX Vat. und Alex. עַד zu lesen.

18. Zu בני ראובן passt גדי nicht. Letzteres ist überhaupt ohne Artikel nicht denkbar. Statt וגדי hat man daher nach LXX וָגֵר zu lesen.

21. שבה, das sonst nur mit persönlichem Objekt gebraucht wird, bezieht sich hier zeugmatisch auch auf das Vieh.

24. An der Spitze des zweiten Halbverses ist sichtlich ein oder mehrere Namen ausgefallen. LXX und Vulg. halfen sich, indem sie Waw von ועפר übergingen.

26. Sieh zu 2 K. 17, 6.

36. V. b hätte in diesem Zusammenhang nur dann einen Sinn, wenn gemeint sein könnte, dass Asarja der erste Hohepriester war, der im salomonischen Tempel fungierte, was aber unmöglich ist. Denn nach 1 K. 2, 35 lebte Zadok noch als Salomo die Regierung antrat, und elf Jahre darauf war der Tempel erbaut — vgl. 1 K. 6, 38 — während zwischen Zadok und Asarja drei Generationen liegen. Unser zweiter Halbvers kann daher nur aus anderem Zusammenhang hierher verschlagen sein; sieh die folgende Bemerkung.

40. Hinter שריה ist V. 36 b einzuschalten und darauf aus V. 41 בהגלות וגו׳ als Zeitangabe zu כהן folgen zu lassen. Sonach ergibt sich für das Ganze der Sinn: er — Saraja — war Priester im salomonischen Tempel, als JHVH Juda und Jerusalem durch Nebukadnezar deportieren liess. Diese Angabe stimmt vollkommen mit 2 K. 25, 18—25.

41. הלך ist aus הֹלִיד korrumpiert. Wir haben also hier einen Ansatz zur Fortsetzung der Genealogie der Aaroniden, deren Rest irgendwie ausgefallen ist; vgl. zu Esra 7, 1. Sonst sieh die vorherg. Bemerkung.

VI.

12. Am Schluss ist mit andern nach LXX Luc. שמואל בנו hinzuzufügen. Nur dann erhält V. 13 rechten Anschluss. Ob Samuel wirklich ein Levit war, ist mehr als zweifelhaft, weil dann Hannas Gelübde, ihn JHVH zu widmen, keinen Sinn gehabt hätte, da er als Levit ohnehin JHVH gewidmet gewesen wäre. Wahrscheinlich hat unser Verfasser den Samuel zum Leviten gemacht, weil er sich einen Laien im Innern des Heiligtums diensttuend nicht denken konnte, wie er anderswo aus ähnlichem Grunde aus den כרים und den רצים Leviten gemacht hat; vgl. 2 Chr. 23, 4 gegen 2 K. 11, 4—7.

13. Hier ist der Text total korrupt und muss nach 1 Sam. 8, 2 korrigiert werden.

24. העמד על ימינו ist bildlich zu verstehen und = sein erster Gehilfe. Das Bild ist vom Kriege hergenommen, wo die Angriffe hauptsächlich gegen die die Waffe führende Rechte gerichtet sind und darum auf dieser Seite Hilfe besonders nötig wird.

29. Das Anfangswort ist offenbar in וּמִבְּנֵי zu emendieren; vgl. V. 18. Der Ausdruck על השמאל bezeichnet den Ethan nach dem oben Gesagten als zweiten Gehilfen Hemans.

45. Am Schlusse ist das unmöglich richtige במשפחותיהם nach Jos. 21, 19 in ומגרשיהן zu ändern. Andere lesen ואת מגרשיהן, was aber nicht richtig ist, weil V. b von נתנו in V. 42 nicht abhängt, sondern einen Nominalsatz für sich bildet. Von משפחה heisst es übrigens nur Gen. 8, 19 und Jos. 18, 21 משפחותיהם, sonst über fünfzigmal משפחותם; vgl. hier V. 47 f.

63. Ueber יהצה sieh zu Deut. 2, 32.

VII.

1. Streiche mit andern die Konjunktion von ולבני. Der Abschreiber dachte dabei an 6, 42. 46 und 47.

6. Vor בנימין ist nach LXX Luc., Syr., Vulg. und vielen hebräischen Handschriften בני herzustellen, das durch Haplographie verloren gegangen ist.

14. Hier ist zwischen beiden Halbversen der Name von Asriels Mutter ausgefallen oder auch nicht; sieh zu Num. 26, 59. In letzterem Falle versteht es sich bei Nennung des Kebsweibs als Subjekt in V. b von selbst, dass in V. a die rechtmässige Gattin Subjekt zu ילדה ist.

15. בנות ist = nur Töchter, keine Söhne. Das beschränkende „nur" kommt, wie nicht selten auch sonst, nicht zum Ausdruck.

16. Das Suff. in בניו scheint mir auf פרש zu gehen, nicht auf שרש.

20. תחת kommt hier zweimal vor, und שותלח ist im folgenden Verse wiederholt; auch ist hier אלעדה offenbar identisch mit dem dortigen אלעד. Der Text kann daher hier und V. 21 a, nicht richtig überliefert sein.

21. Den Zusatz הנולדים בארץ beziehen die Erklärer auf אנשי גת, was aber nicht richtig ist, weil die Beschreibung bei dieser Beziehung völlig zwecklos wäre. Der fragliche Ausdruck, worin ארץ mit dem Artikel das Land Israel bezeichnet, ist nähere Beschreibung des Suff. in הרגום und besagt, dass sich dasselbe nicht auf sämtliche Namen hier und V. b bezieht, sondern nur auf die zwei oder drei letzten von ihnen, welche Namen derer sind, die bereits nach der Eroberung des gelobten Landes in demselben geboren worden waren.

22. Nach dem oben Gesagten versteht es sich von selbst, dass hier unter Ephraim nicht der Stammvater dieses Namens gemeint ist, sondern einer seiner späteren Nachkommen.

23. Ueber בוא אל in seiner sexuellen Bedeutung sieh zu Gen. 6, 4. Hier ist dieser Ausdruck gebraucht, weil der Vater und Grossvater der in Gath Erschlagenen, wie aus V. 22b hervorzugehen scheint, während der langen Trauerzeit sich den Liebesgenuss versagt hatte — vgl. 2 Sam. 12, 24, wie auch Gen. 38, 12 וינחם יהודה als Ueberleitung zu dem Abenteuer Judas mit der Thamar — weshalb von der spätern Umarmung wie von einer Wiederaufnahme der ehelichen Beziehungen gesprochen wird. Was die Namensdeutung betrifft, so entspricht sonst bei einer solchen ein Servilbuchstabe niemals einem Radikal des Namens. Aus diesem Grunde bin ich geneigt, mit Michaelis ב in ברעה als stammhaft anzusehen und den Ausdruck nach dem arab. برع V im Sinne von Bescherung zu fassen. Jedenfalls aber muss בביתו, das durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden ist, gestrichen werden.

VIII.

6. אחוד scheint mir nicht mit אהוד (Ri. 3, 15) identisch, sondern aus אביהוד verderbt; sieh V. 3b. Der Text ist hier auch sonst kaum richtig überliefert.

7. Auch dieser und der folgende Vers sind hoffnungslos korrumpiert.

IX.

2. Unter הישבים הראשנים sind die Einwohner des heiligen Landes in der ersten Zeit nach der Rückkehr aus Babylon zu verstehen.

13. גבור heisst hier Oberer; vgl. V. 26 גבורי השערים. Danach ist V. b = Obere der Schar, die den Dienst im Hause Gottes verrichteten.

18. עד הנה ist nicht mit Bezug auf den unmittelbar vorher genannten Obern zu verstehen, sondern mit המה השערים in V. b zu verbinden (gegen Kautzsch).

25. מעת אל עת heisst nicht „zuweilen“, sondern ist nähere Bestimmung zu לשבעת הימים und bezeichnet die sieben Tage als voll. Wörtlich ist der Ausdruck = von einer Stunde des ersten Tages bis zu derselben Stunde des siebten Tages.

29. Neben כלי הקדש bezeichnet blosses כלים Güter, Tempeleigentum schlechtweg; sieh zu Neh. 10, 40.

33. Das Kethib, das die Massora ohne Verständnis in פטורים ändert, will פְּטִירִים gesprochen sein, nicht פְּטִירִים wie das Wort bei Kittel vokalisiert ist. Dasselbe ist das aramäische Aequivalent von

מַצּוֹת und bildete Anfangs eine Glosse zu חבתים in V. 31, das nach den meisten Erklärern eine Art Backwerk bezeichnet. Der Ausdruck ist also ohne Ersatz zu streichen.

X.

2. Für וַיַּדְבְּקוּ, das im Hebräischen eine Unform ist, hat man וַיַּדְבִּקוּ zu vokalisieren.

3. Ueber וימצאהו und ויחל sieh zu 1 Sam. 31, 3.

4. Ueber den vermutlich ursprünglichen Text dieses Verses sieh zu 1 Sam. 31, 4.

7. Hinter נסו bringt LXX noch ישראל und Syr. עַם ישראל zum Ausdruck, doch ist keines der beiden ursprünglich. Subjekt zu נסו ist das vorherg. איש ישראל und כי נסו so viel wie: dass sie hatten fliehen müssen. Dass dem so ist, sieht man aus der Pararellstelle, wo אנשי ישראל, das Subjekt zu ויראו, bei נסו wiederholt ist.

9. את ist nach der Parallelstelle in בֵּית zu emendieren, das fünf Handschriften auch hier haben.

10. Hier ist der Text von 1 Sam. 31, 10 vorzuziehen. Denn erstens ist בית דגן identisch mit dem vorherg. בית אלהיהם, und zweitens ist es nicht wahrscheinlich, dass die Philister einen Teil der Leiche in das Heiligtum ihres Gottes brachten.

13. על דבר יהוה אשר לא שמר steht emphatisch für על אשר לא שמר דבר יהוה; sieh zu Gen. 4, 25. Am Schluss ist לדרש, das durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden, zu streichen.

XI.

1. Statt הנה ist nach 2 Sam. 5, 1 הננו zu lesen und über dies zu jener Stelle zu vergleichen.

3. Ueber den Sinn von ויכרת להם דוד ברית sieh zur Parallelstelle 2 Sam. 5, 3.

8. Hier ist der Text im ersten Halbvers heillos verderbt; vgl. 2 Sam. 5, 9. Auch der zweite Halbvers, wie er uns vorliegt, ist für mich undeutbar. Denn von der Wiederherstellung der Stadt können die Worte nicht verstanden werden; dafür ist יחיה unhebräisch. Ausserdem kann ויבן sowohl als יחיה logisch nur kausativ gefasst werden, und wenn nur die Sorge für den Vollzug der Handlung in Betracht kommt, ist es unbegreiflich, warum David zum Subjekt des erstern und Joab des letztern Verbums gemacht ist. Aus diesen Gründen vermute ich, dass יחיה את שאר in יִהְיֶה שַׂר zu ändern ist. Sonach erhielte man für den Satz den passenden

Sinn: Joab aber fungierte als Befehlshaber der Stadt. Kurz nach der Einnahme der Stadt verblieb sie wegen der nicht vollständig verjagten Jebusiter eine Zeitlang im Kriegszustand, daher Joab als ihr Befehlshaber.

10. במלכותו ist dem עוד עצור מפני שאול in 12, 1 entgegengesetzt und heisst, „als er bereits König war". Die Worte עם כל ישראל sind zu streichen, כל hinter על einzuschalten und das Athnach bei במלכותו zu setzen. על hängt dann nicht von כדבר יהוה ab, sondern von להמליכו. Danach ist hier von der Zeit die Rede, wo David nur König von Juda war und die darauf genannten Helden ihn in seinen Bestrebungen, König des gesamten israelitischen Volkes zu werden, kräftig unterstützten.

11. Für השלושים oder השלישים, wie die Massora korrigiert, ist mit andern nach LXX Luc. השלושה zu lesen. Es ist auch logisch, dass die Liste mit dem grössten der Helden beginnt.

13. בפס ist wohl für בְּאֶפֶס verschrieben, vgl. 1 Sam. 17, 1; 2 Sam. 23, 11 wird aber statt dessen לחי als Schauplatz der hier beschriebenen Heldentat und auch ein anderer Mann als Held genannt. Der Text stand offenbar für die Alten nicht mehr fest. Ueber שערים sieh zur letztgenannten Samuelstelle.

14. Hier ist der Text ganz nach 2 Sam. 23, 12 zu ändern. ויושע konnte sehr leicht für das dortige ויעש verschrieben werden, aber wie der Plural der Verba in V. a entstand, ist allerdings unerklärlich.

15. Ueber מערת sieh zur Parallelstelle 2 Sam. 23, 13.

21. Auch hier ist השלושה für השלושים verschrieben oder verlesen. Statt des sinnlosen בַּשְּׁנַיִם aber hat man בְּשָׁנִים zu lesen. Letzteres heisst wegen seines Alters, wörtlich durch sein Alter. Der Genannte war danach der älteste unter den dreissig und deshalb bei ihnen angesehen und ihr Oberer.

22. בן und איש sind Varianten, und in dieser Verbindung ist das eine so gut wie das andere, nur dass בן חיל mehr kriegerischer Ausdruck ist als איש חיל, weshalb אשת חיל vorkommt — vgl. Ruth 3, 11. Pr. 12, 4 und 31, 10 — aber nicht בת חיל. Es ist aber auch möglich, dass בן eine Glosse ist, welche den Zweck hat, die Beziehung von איש חיל auf יהוידע klar zu machen. Diese Beziehung ist jedenfalls richtig, und Benaja wird somit, — in der Sprache des Talmuds zu reden — als Wein Sohn Weines bezeichnet, dass heisst, als tüchtiger Sohn eines ebenso tüchtigen Vaters. הוא geht auf בניה. Der Ausdruck שני אריאל מואב ist rätselhaft. Die Neuern

schalten hinter שני nach LXX noch בני ein und ändern מואב in ממואב. Sonach glaubt man den Sinn zu erhalten „die beiden Söhne Ariels aus Moab“. Allein im Hebräischen kann מן nur das Stammen aus einer Stadt ausdrücken, nicht aber das Stammen aus einem Lande. Wenn unser Verfasser den Betreffenden als aus Moab stammend hätte bezeichnen wollen, würde er הַמּוֹאָבִי geschrieben haben.

25. Für משמעתו habe ich zur Parallelstelle משמרתו vorgeschlagen, und hier sei noch hinzugefügt, dass על משמרתו in dem zu 1 Sam. 28, 2 für שמר לראש angenommenen Sinn verstanden sein will. Danach hätte David den Benaja zum Obersten der Schar ernannt, die in der Schlacht stets an seiner Seite kämpfte.

34. Streiche mit Benzinger das sinnlose בני an der Spitze als Wiederholung der drei vorhergehenden Buchstaben.

42. Der Ausdruck ועליו שלשים ist mit andern nach Syr. in על השלשים zu emendieren.

46. המחוים ist sichtlich verderbt, und das von Bertheau dafür vorgeschlagene הַמַּחֲנִי = aus Mahnaim finde ich sehr ansprechend.

47. Das Schlusswort, dessen Form unmöglich ist, lautete vielleicht ursprünglich הַמְּצֹרִי.

XII.

2. Statt מַימינים ist מְיָמִינִים zu vokalisieren und darüber Gen. 13,9 und Ez. 21, 21 zu vergleichen. Dass das Verbum so gesprochen wurde, zeigt besonders 2 Sam. 14,19 לְהֵמִין, welche defektive Schreibatr sonst nicht möglich wäre. ומשמאלים halte ich für ein später hinzugefügtes Korrelat zu מימינים. Letzteres wollte ursprünglich nur betonen, dass unter den im Folgenden genannten Benjaminitern keiner Linkshändig war; sieh zu Ri. 20, 16.

8. Am Schluss ist מן הגדוד zu streichen. Der Ausdruck ist durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden.

9. למצד vereinigt zwei Lesarten, nämlich לְמָצָד — vgl. V. 17 — und לִמְצַד. In letzterem will das Nomen st. constr. sein, was aber falsch ist. Denn מָצָד ist eine Nebenform von מָצוֹד und sein Kamez ist ebenso unveränderlich wie das Cholem von diesem.

16. Statt ממלא ist nach Jos. 3, 15 מָלֵא zu lesen und über גדותיו zu eben jener Stelle zu vergleichen. ויבריחו heisst nicht „sie schlugen in die Flucht“, wozu כל העמקים als Objekt unpassend wäre, sondern ist so viel wie: sie durchzogen. Das Durchgehen von Ende zu Ende wird hier durch Hiph. von ברח ausgedrückt; sieh zu Pr. 19, 26 und Hi. 41, 20. Danach handelt es sich hier lediglich

um die Schwierigkeiten, welche die Gaditer zu überwinden hatten, um sich zu David zu schlagen. Denn der Jordan war über seine Ufer getreten, und die Täler, die sie zu durchziehen hatten standen infolge dessen unter Wasser. Nach der traditionellen Fassung des fraglichen Verbums leuchtet nicht ein, wozu der Zustand des Jordan hier erwähnt ist.

17. Streiche den Ausdruck מן בני. Nachdem בני aus dem folgenden verdoppelt wurde, kam מן dazu, um einen leidlichen Sinn zu gewinnen. בנימין ויהודה ist sonach Gebietsbezeichnung und steht im Acc., der von ויבאו abhängt. Das Subjekt zu ויבאו ist danach aus dem Vorhergehenden zu entnehmen. Die genannten Gaditer mussten von ihrem transjordanischen Wohnsitz nach dem Gebiete von Benjamin und Juda kommen, um zu David zu gelangen. Der massoretische Text ist schon deshalb nicht richtig, weil von den Benjaminitern, die sich auf die Seite Davids schlugen, schon V. 2 die Rede war und, weil Männer aus Juda, dem Stamme Davids, von Anfangs an zu ihm hielten, stillschweigend vorausgesetzt werden durfte. Auch der in der darauf folgenden Rede Davids sich aussprechende Zweifel an der Aufrichtigkeit der Betreffenden beweist, dass es sich hier nicht um Leute seines Stnmmes handelt.

18. Für לפניהם würde es in der ältern Sprache לקראתם heissen. Auch der Gebrauch von רמה im Sinne von „verraten" ist spät.

19. Das Kethib השלושים, das durch LXX, Syr. und Vulg. bezeugt ist, ist das Richtige. Nach dem zu V. 17 Gesagten gehört Amasai, der Judäer ist, nicht zu den jetzt Angekommenen. Er befand sich schon längst in Davids Schar und ist jetzt zugegen bei dessen Unterredung mit den neuen Ankömmlingen. David sprach von möglichem Verrat seitens derselben, darum fällt ihm Amasai ins Wort und sagt שלום לך, was so viel heisst wie: du hast nichts zu fürchten. In dieser Rede Amasais, die zur Beruhigung Davids gesprochen ist, liegt aber eine indirekte Herausforderung an die Gaditer, falls sie Verrat im Schilde führen, ihr Schlimmstes zu tun, da sie doch gegen JHVH, der David und seine Partei begünstigt, nichts würden ausrichten können. Nur bei dieser Fassung spricht sich in der Rede Amasais der hohe Mut aus, der durch ורוח לבשה ausgedrückt ist; sieh zu Ri. 6, 34. עזרך ist für den Pl. gemeint, ist aber, wie auch sonst dergleichen, defektiv geschrieben; vgl. LXX.

24. Von מספר findet sich der Plural sonst nirgends, und darum wird wohl auch hier מספרי in מספר zu ändern sein. Danach müsste es freilich nach unsern Begriffen זה statt אלה heissen, doch ist

letzteres hier gut hebräisch; vgl. 11, 11 und Esra 1, 9. Die Konstruktion ist dem Sinne nach. Die allgemein übliche Fassung von ראשי hier im Sinne von „Häupter“ ist absurd; denn die Gesamtzahl der in der folgenden Liste angegebenen Krieger beläuft sich auf über 300000, und so viele Häuptlinge kann es in Davids Heer unmöglich gegeben haben. Ausserdem werden ראשים und שרים in dieser Liste besonders erwähnt; vgl. V. 29. 33 und 35. ראשים bezeichnet hier, wie 1 Sam. 11,11. 13,17 und öfter, Heeresabteilungen. Ueber חלוץ sieh zu Num. 31, 3 und 5. Hier ist das Nomen jedoch in etwas erweitertem Sinne gebraucht und bezeichnet die einzelnen Mannschaften als die Elite ihres Stammes, ohne Rücksicht auf die Art ihres Kriegsdienstes.

34. Für ולעדר drücken LXX und Vulg. ולעזר aus, das auch etliche hebräische Handschriften bieten. Aus V. b scheint hervorzugehen, dass besonders vom Stamme Sebulon der Anschluss an David nicht zu erwarten stand. Der Grund dafür lässt sich aber nicht angeben.

38. כלי צבא מלחמה ist verschieden von כלי מלחמה. Letzterer Ausdruck bezeichnet nur die Kriegswaffen, ersterer dagegen die ganze Equipierung der Kriegsmannschaft.

39. בלב שלם heisst nicht „einmütig“ — denn dies ist V. b durch לב אחד ausgedrückt — sondern ist so viel wie: ungeteilten Herzens. David war misstrauisch und fürchtete von solchen, die ihm ihre Hilfe anboten, Verrat; vgl. V. 18 b. Darum wird hier ausdrücklich gesagt, dass all die genannten Mannschaften es mit ihm aufrichtig meinten.

41. Unmittelbar vor מאכל ist מִכֹּל, das wegen der Aehnlichkeit damit ausgefallen ist, einzuschalten und über die Verbindung מכל מאכל Gen. 6, 21 zu vergleichen.

XIII.

2. An נפרצה ist trotz LXX, die wohl etwas anderes konjizierte, aber nicht נרצתה, wie vermutet wird, nichts zu ändern als die Vokalisierung. Das Wort ist nämlich נִפְרָצָה als Partizip fem. Niph. zu sprechen. Dieses Niph. heisst hier gebilligt oder sanktioniert werden; vgl. arab. فرض. Andere lesen dafür mit Siegfried-Stade נֶחֱרָצָה, allein letzteres kann nur von verderblichen Beschlüssen JHVHs gebraucht werden und passt darum hier nicht. Subjekt zu נפרצה, das man mit dem Vorhergehenden zu verbinden hat, ist selbstredend das Vorhaben Davids.

6. Das Schlusswort ist nach mehreren Handschriften שָׁם zu sprechen, aber נקרא im Sinne von Deut. 22, 6 zu verstehen. Subjekt dieses Verbums ist nicht יהוה, sondern ארון. Sonach ist der Satz = die durch einen Zufall sich dort befand. Ueber die Begebenheiten, infolge deren die heilige Lade nach Kirjath-jearim geraten war, sieh 1 Sam. 5—7, 1.

9. Ueber שמטו הבקר vgl. zu 2 Sam. 6, 6.

XIV.

1. Wie eifrig unser Verfasser bemüht ist, alles, was auf den Charakter Davids einen Schatten werfen könnte, zu vermeiden, und mit welcher Findigkeit er dabei zu Werke geht, sieht man am deutlichsten hier. Im Buche Samuel schliesst sich an die Notiz über den Segen JHVHs im Hause Obed-Edoms die Bemerkung an, dass David erst dann die heilige Lade nach der Davidstadt überführte, als er von diesem Segen erfuhr; vgl. 2 Sam. 6,10—12. Unser Verfasser aber lässt nicht nur diese Bemerkung, weil sie David als kleinlich berechnenden Menschen erscheinen lässt, weg, sondern schaltet auch zwischen 13, 14 und 15, 1 ff. dieses Kapitel, dessen Inhalt dort an verschiedenen Stellen und in anderm Zusammenhang gegeben ist, ein, damit der Leser nicht aus der Aufeinanderfolge der berichteten Begebenheiten das über Davids Handlungsweise bei dieser Gelegenheit erraten kann, was ihm nicht zur Ehre gereicht.

8. Ueber den Sinn von לבקש sieh zu 2 Sam. 5,17 und über לפניהם hier zu 12, 18.

11. Ueber פרץ האלהים וגו׳ sieh zu 2 Sam. 5, 20. Unser Verfasser hat aber die Wendung nicht mehr verstanden; sonst würde er nicht בידי statt des dortigen לפני geschrieben haben.

16. גָּזְרָה mit dem Accent auf der vorletzten Silbe ist Pausalform von גֶּזֶר mit der den casus obliqu. bezeichnenden Endung â, und dieser Casus hängt von der Präposition עד ab; sieh zu Gen. 1,30

XV.

1. Hier schrieb unser Verfasser wohl so, wie der Text uns vorliegt, aber in seiner Quelle kann er ihn unmöglich in dieser Gestalt vorgefunden haben. Denn erstens ist es undenkbar, dass David bei der 11,8 berichteten Erbauung der Davidstadt es unter lassen hätte, sich daselbst Wohnräume herzustellen und damit bis jetzt wartete. Ferner ist hier überhaupt der Platz nicht für den Bericht über das, was David für sich selbst tat. Und endlich wird

selbst der Palast, den Salomo in seiner Herrlichkeit sich erbaute, und an dem nach 1 K. 7, 1 volle dreizehn Jahre gebaut wurde, daselbst nur בית genannt, nicht בתים.

Bevor wir aber hier weiter gehen, ist es nötig, eine kurze Digression zu machen, um uns über einen wichtigen Punkt mit Bezug auf die heilige Lade Klarheit zu verschaffen.

Nach dem Pentateuch waren an der Bundeslade von alters her Stangen angebracht, mittelst deren sie getragen wurde; vgl. Ex. 25, 13—15. In Wirklichkeit aber verhält sich die Sache nicht so. Zur Zeit Samuels, die hier in Betracht kommt, hatte die Lade entschieden keine Tragstangen, denn wenn die Priester und Seher der Philister an dem von ihnen erbeuteten israelitischen Heiligtum so etwas bemerkt hätten, würden sie dessen Transport auf einem von Rindern gezogenen Wagen nicht empfohlen haben, wie sie nach 1 Sam. 6, 7 f. taten. Ebenso würde die Lade von Kirjath-jearim nach dem Hause des Obed-Edom nicht auf einen Wagen gebracht, sondern von Männern getragen worden sein, wenn man an ihr Vorkehrungen vorgefunden hätte, die augenscheinlich eine solche Transportweise forderten.

Obige Betrachtung legt nun die Vermutung nahe, dass unser Vers in der Vorlage des Chronisten, die von Tragstangen an der Lade seit der Zeit Moses nichts wusste, also lautete: ויכן מקום לארון האלהים בעיר דוד ויט לו אהל ויעש לו בַּדִּים. Demgemäss hätte erst David, nachdem er wegen des 13, 11 berichteten Unfalls — vgl. V. 13 — beschlossen, dass die heilige Lade nicht mehr mittelst Wagen und Rinder transportiert, sondern von den Leviten getragen werde, an derselben Tragstangen anbringen lassen. Unser Verfasser aber, der wegen der abweichenden Angabe über die Stangen im Pentateuch es dabei nicht bewenden lassen konnte, griff in den Text seiner Quelle ein und stutzte sich denselben zu, indem er בדים in בתים änderte, den Schluss an die Spitze transferierte und auch בעיר דוד umsetzte; sieh zu V. 15. Dass dies im wirklichen Glauben an eine mögliche Verschreibung des fraglichen Wortes und sonstige Verworrenheit des ursprünglichen Textes geschah, halte ich für unwahrscheinlich. Wenn dies gegen besseres Wissen und Gewissen geschah, ist das Verfahren unseres Verfassers hier freilich ungeheuer, aber man hat seitdem im Interesse der Religion viel Schlimmeres verübt als Textfälschung.

2. אמר ist hier im Sinne von „beschliessen“ gebraucht, und davon hängt לא לשאת ab; vgl. besonders 13, 4. Der abhängige

Satz will aber nicht nur Nichtleviten als Träger der Lade ausschliessen, sondern auch die Anwendung von Wagen und Rindern für deren Transport.

12. Ueber אל הכינותי lässt sich Ex. 32, 34 אל אשר דברתי vergleichen, nur dass hier אשר, wie öfter vor dem Perf. weggelassen ist; vgl. z. B. Lev. 25, 48 אחרי נמכר. Doch im Unterschied von diesem ist unser Ausdruck nicht ganz korrekt. Denn während die dritte Person Perf. ursprünglich ein Substantiv ist — vgl. zu Gen. 21, 3 — kann die erste Person Perf. nur durch אשר zu einem solchen gemacht werden. Dieses אשר ist aber nicht nota relat. sondern Konjunktion oder genauer das, was die arabischen Grammatiker حرف المصدر nennen*).

13. Statt למבראשונה, das ein Unwort ist, hat man לָמָּה כראשונה zu lesen, לא אתם zu streichen und das Athnach bei כנו zu setzen. Danach bildet V. a eine Frage, worauf V. b die Antwort gibt.

15. Für כדבר ist בדבר zu lesen und עליהם zu streichen. Die Tragstangen der Lade heissen im Pentateuch und im Buche der Könige בדים, nicht מוטות, unser Verfasser aber vermeidet erstere Bezeichnung, weil sie ihn unangenehm an sein Eingreifen in den Text von V. 1 erinnerte.

18. בן ist sichtlich zu streichen. Ich halte es nicht für unmöglich, dass der Verfasser selber den Ansatz gemacht hatte, bei jedem dieser Männer den Vater anzugeben, später jedoch der Kürze wegen sich anders besann, aber das bereits geschriebene בן beim ersten Manne aus Versehen stehen liess.

22. משא ist hier nicht vom Tragen der Lade zu verstehen, sondern vom Angeben des Tones bei der Musik; vgl. LXX. Für diese Fassung spricht der Umstand, dass das begründende כי מבין הוא auf eine Kunstfertigkeit hindeutet; sieh zu V. 27. יסר במשא, worin יסר für יָשַׁר steht, das etliche Handschriften auch bieten, ist eine Glosse zu שר במשא.

23. שֹׁעֲרִים scheint mir mit Bezug auf die Lade unpassend, namentlich wo es sich um deren Umzug handelt, und ich vermute daher, dass der Ausdruck hier und im folgenden Verse für שֹׁמְרִים verschrieben ist.

---

*) Dasselbe ist der Fall bei Verbindungen wie אַחֲרֵי אשר. Denn dies ist nicht, wie die Wörterbücher und die Grammatiken angeben eine konjunktionale Verbindung, sondern אחרי bleibt für den Hebräer Präposition, während אשר den folgenden Satz zu einer Einheit zusammenfasst, und er so zum Substantiv wird.

25. Von הַלְכִים ist der Artikel mit allen Neuern nach LXX Alex. zu streichen. Nur so enthält dieser Vers einen vollständigen Satz.

26. Früher verstand ich unter der den Leviten gewordenen Hilfe ihre Beförderung zu Trägern der heiligen Lade, jetzt aber erscheint mir diese Fassung unwahrscheinlich, weil danach diese Notiz die Beschreibung des Zuges nicht unterbrechen, sondern am Schlusse derselben kommen würde. Ich glaube daher, dass man בעזר in בַּעֲבֹר zu ändern und את als Präposition zu fassen hat. Demgemäss geschah die hier genannte Opferung als es den Leviten klar wurde, dass Gott mit ihnen mitzog. In welcher Weise solches klar wurde, sagt unser Bericht nicht. Nach einer spätern Tradition empfanden die Träger der heiligen Lade sie nicht nur nicht als Last, sondern es war ihnen vielmehr, als wie wenn sie selber von ihr getragen würden; vgl. Sota 35a. Aus diesem wunderbaren Umstand mag man geschlossen haben, dass Gott den Zug begleitete. Auch die Massora scheint durch die anomale Punktation von בֶּעְזֹר, wofür בְּעֹזֵר das Gewöhnlichere wäre, ihren Zweifel an dem Konsonantenbestand des Wortes andeuten zu wollen.

27. Sprich הַשָּׂר und streiche המשא המשררים. Bei unmittelbar vorhergehendem המשררים versteht es sich von selbst, dass unter blossem השר der Oberste der Sänger gemeint ist; sieh zu V. 22. Ueber אפוד בד sieh zu 1 Sam. 2, 18.

29. Statt ויבז ist וַתָּבָז von בוז zu sprechen und darüber zu 2 Sam. 6, 16 zu vergleichen.

XVI.

7. Streiche אז, das neben ביום ההוא überflüssig ist. Das Wörtchen mag in folgender Weise entstanden sein. Zuerst wurde Aleph aus dem vorhergehenden dittographiert, und darauf kam Zain hinzu, dessen wegfall die Aehnlichkeit mit dem folg. Buchstaben vermuten liess.

8. Ueber den Sinn von קראו בשמו sieh die Bemerkungen zu Gen. 12, 8 und Ex. 34, 5.

13. זרע ישראל und בני יעקב werden fälschlich als Vokativ gefasst, denn unser Vers bildet zwei vollständige Nominalsätze und heisst:

Die Nachkommen Israels sind seine Diener.
Die Söhne Jacobs seine Auserwählten.

Der folgende Vers als Korrelat zu diesem fordert für ihn diese Fassung. Ob man עבדו belässt oder mit LXX dafür עֲבָדָיו

spricht, bleibt sich gleich, da זֶרַע in der Bedeutung „Nachkommen“ sowohl als Singular als auch als Plural konstruiert werden kann.

14. Wegen אלהינו statt האלהים muss הארץ hier nur das Land Israel bezeichnen, nicht die ganze Erde. Demgemäss hat man aber unter משפטיו nicht die Gerichte JHVHs zu verstehen, wie allgemein geschieht, sondern seine Gebote, seine Vorschriften. Danach ist V.b = überall im Lande zeigen sich Spuren seiner Vorschriften, das heisst, bei jedem Schritte stösst man auf etwas, das an seine Vorschriften erinnert. Gemeint ist, dass die Religion JHVHs das ganze israelitische Leben durchdringt und es beherrscht.

19. מתי מספר heisst nach einer frühern oft wiederholten Bemerkung nicht „wenige Männer“, sondern ist bemitleidender Ausdruck und = eine geringe Anzahl armer Wichte. Diesem Ausdruck ist in V. 21 מלכים entgegengesetzt. מתים steht sehr oft im st. constr. und zuweilen mit Suff., hat aber niemals den Artikel. Für וְגָרִים spricht man besser וְגֵרִים.

22. Die Patriarchen werden hier Gesalbte JHVHs genannt, weil sich seine Beziehungen zu ihnen auf ihre Nachkommen vererben; sieh zu Lev. 7, 35. Zu תָּרֵעוּ passt die Präposition in בנביאי nicht. Ersteres ist entweder in תִּנָּגְעוּ oder in תֵּרֹעוּ zu ändern. Bei letzterem Verfahren, das vorzuziehen ist, heisst V.b: und kommt nicht zu Schaden durch meine Propheten. תֵּרֹעוּ verdient den Vorzug, weil nur wenn sich an die Warnung der Könige für den Fall ihrer Missachtung eine Drohung knüpfte, von ihr der gewünschte Erfolg erwartet werden konnte.

23. Statt des undeutbaren מיום אל יום ist מִיָּם אל יָם zu lesen und darüber K. zu Ps. 96, 2 zu vergleichen. Der Ausdruck ist danach Ortsangabe und nennt die termini des Gebiets, über das die Kunde von dem Heile JHVHs zu verbreiten ist, zur Ausdrucksweise vgl. Am. 8, 12 מִיָּם עַד יָם.

25. Dem ersten Versglied entsprechend, ist das zweite = und zu verehren über alle Götter.

27. Neben הוד והדר heisst עז nicht Macht, sondern Herrlichkeit, Pracht. חדוה kommt nur noch Neh. 8, 10 vor, wo es aber, wie dort dargetan wurde, auf einem Schreibfehler beruht, und dasselbe ist auch hier mehr als zweifelhaft, denn es passt zu עז nicht, wie man dies auch fassen mag. Statt וחדוה ist höchstwahrscheinlich nach Ps. 96, 6 ותפארת zu lesen. Die vier ersten Substantiva stehen alle im Acc., der von dem zu supplizierenden Imperativ eines Verbums der Bewegung abhängt; vgl. zu Hos. 5, 8. לפניו, dem in

der Parallele במקדשו entspricht, ist = in seinen Tempel. Demgemäss ergibt sich für das Ganze der Sinn:

Mit Glanz und Glast vor sein Angesicht,
mit Pracht und Herrlichkeit in sein Heiligtum!

Was das heisst: zeigt besonders V. 29b.

29. Dem מנחה in V. b entsprechend, heisst כבוד nicht Ehre, sondern Schätze, und כבוד שמו ist = Schätze, die seines Namens würdig sind. V. c heisst: werft euch nieder vor JHVH mit Gaben zur Verschönerung seines Heiligtums; sieh K. zu Ps. 29, 2.

31. יהוה מלך ist = JHVH ist wieder König, das heisst, die Feinde sind aus dem Lande Israel vertrieben, und er herrscht darin, nicht sie.

36. Fälschlich wird V. a gemeinhin in optativem Sinne verstanden, denn wegen der Beschaffenheit des Terminus a quo in der Zeitangabe kann hier logischer Weise nur eine Behauptung, nicht ein Wunsch ausgesprochen sein. Bei derartigem Wunsche lautet die Zeitangabe מעתה ועד עולם, nicht מעולם ועד עולם, und es kommt nicht ברוך, sondern מְבֹרָךְ in Anwendung; vgl. Ps. 113, 2. Danach ist das folgende אמן nur die Bestätigung der Behauptung.

38. Dieser Vers schliesst an V. 6 an, und das Psalmkonglomerat dazwischen nebst seiner Einleitung (V. 7) ist ein späterer Einschub.

42. הימן וידותון ist mit andern nach LXX zu streichen. Der Ausdruck ist hier wegen ועמהם, das sich auch an der Spitze des vorhergeh. Verses findet, von dort hier eingedrungen.

XVII.

4. Charakteristisch ist die Schonung, womit JHVH hier den Grund verschweigt, warum ihm David den Tempel nicht erbauen darf. David aber versteht diesen Grund; siehe 22, 8.

5. Vor מאהל hat man מתהלך und אל משכן hinter ממשכן einzuschalten; vgl. V. 6.

9. Statt לבלתו lag den alten Rabbinen לכלתו vor — vgl. Berachoth 7b — doch ist ersteres besser.

10. Ueber den verworrenen Text hier sieh zu 2 Sam. 7, 11. Für יבנה steht in der Parallelstelle יעשה, das allein in dieser Verbindung korrekt ist; vgl. zu Ex. 1, 21.

13. Der Schlusssatz lautet 2 Sam. 7, 15 wesentlich anders. Unser Verfasser hat seine Vorlage missverstanden; sieh zur Parallelstelle.

15. Die Bemerkung hier, die auch 2 Sam. 7, 17 ganz denselben Wortlaut hat, will dem Nathan volle Gerechtigkeit widerfahren lassen. Sonst ein skrupelloser und intrigierender Höfling — vgl. zu 1 K. 1, 13 — überbrachte Nathan dennoch die ihm von JHVH direkt aufgetragene Mitteilung dem David genau nach deren Wortlaut, obgleich sich dadurch seine eigenen Worte an David in V. 2 nicht als Eingebung des prophetischen Geistes, sondern als Rede eines Höflings herausstellten, der zu allem, was der König vorschlägt, Ja sagt.

17. Der zweite Halbvers, wie er uns vorliegt, ist unübersetzbar. Eine Vermutung über seinen ursprünglichen Wortlaut findet sich zu 2 Sam. 7, 19 (wo aber Seite 290 Zeile 2 כתורת für כִּרְאוֹת verdruckt ist).

18. Hinter דויד ist nach der Parallelstelle לְדַבֵּר einzuschalten. Der Ausdruck לכבוד את עבדך aber ist als Glosse zu streichen. Der Glossator will erklären, warum David hier von sich in der dritten Person spricht. Nach dieser Glosse sagt der Redende יוסיף דויד statt אוסיף aus demselben Grunde, aus dem er את עבדך statt אֹתִי sagt; beides sei in einer Rede an JHVH לכבוד, das heisst, ehrfurchtsvolle Sprechweise. Grammatisch ist לכבוד Prädikat zu einem aus dem Zusammenhang zu entnehmenden Subjekt — gemeint ist die Ausdrucksweise im vorherg. Satze — während sich את עבדך als Beispiel solcher Sprechweise lose anreiht. Am Schlusse ist ידעת in הוֹדַעְתָּ zu ändern und darüber die Bemerkungen zu 2 Sam. 7, 20 und 21 zu vergleichen.

20. Statt בכל ist nach 2 Sam. 7, 22 ככל zu lesen und über שמענו באזננו zu eben jener Stelle zu vergleichen.

21. Ueber den ursprünglichen Text hier ist schon zu der Parallelstelle auf Geiger, Urschrift S. 288 verwiesen worden.

22. ותתן, wenn unser Verfasser so schrieb und nicht ותכונן, wie der Paralleltext hat, ist im Sinne von „machen“ (reddere) zu verstehen.

24. ויאמן ist in וְיֵאָמֵר zu ändern und dies mit לאמר zu verbinden, während der Satz dazwischen eine Parenthese bildet. Danach ist der Sinn des Ganzen, etwas freier wiedergegeben, der: sodass man zu deinem grossen, unendlichen Ruhme sagen möge. אלהים לישראל ist als Glosse zu streichen. Der Zweck der Glosse ist, klar zu machen, dass das vorherg. אלהי ישראל nicht Apposition zu יהוה צבאות ist, sondern Prädikat dazu, sodass der Sinn ist: JHVH,

der in seiner Person Heerscharen darstellt, ist der Gott Israels. Ueber יהוה צבאות sieh zu 1 Sam. 1, 11.

25. מצא im Sinne von „können" ist ein Aramäismus; sieh zu 2 Sam. 7, 27.

27. Ueber הואלת sieh zu Gen. 13, 18. Danach sagt David hier הואלת לברך in seiner Selbstgeringschätzung. David hält sich des Segens unwürdig, setzt aber voraus, dass JHVH seine Unwürdigkeit gnädig übersieht, was ihm bei seiner göttlichen Gerechtigkeit Ueberwindung kostet. Nebenbei sei hier bemerkt, dass הואיל die ihm in den Wörterbüchern zugeschriebene Bedeutung „sich an etwas machen", „es in Angriff nehmen" niemals hat.

XVIII.

6. Hinter דרמשק ist mit andern nach 2 Sam. 8, 6 נציבים einzuschalten, das die Versionen auch hier ausdrücken.

8. נחשת רבה, wenn überhaupt sagbar, scheint mir zu poetisch für den Stil unseres Verfassers, und ich vermute daher, dass רבה aus ursprünglichem הַרְבֵּה verderbt ist.

12. Hier ist der Text hoffnungslos korrumpiert; sieh zu 2 Sam. 8, 13.

17. הראשנים wird gemeinhin fälschlich gegen die Accente zum Folgenden gezogen, denn es gehört zum Vorhergehenden und bezeichnet die Betreffenden als die ersten, das heisst, die ältern Söhne Davids, die ihm noch in Hebron geboren wurden. Die in Jerusalem geborenen Söhne Davids waren noch zu jung für ein Amt. Die übliche Verbindung ist deshalb falsch, weil der fragliche Ausdruck, wenn er zum Prädikat gehörte, den Artikel nicht haben oder הם הראשנים lauten würde. Ueber diesen Gebrauch von ראשון vgl. 2 Chr. 22,1. ליד המלך heisst Bevollmächtigte des Königs, eigentlich als Hand des Königs geltend; vgl. Neh. 11, 24.

XIX.

3. Ueber הפך als Synonym von חקר sieh zu 2 Sam. 10, 3. An jener Stelle kommt הפך unmittelbar hinter חקר, weil es ihm dem Sinne nach näher steht als dem folgenden רגל. Unser Verfasser aber ändert die Aufeinanderfolge der drei verwandten Verba nicht ohne Grund. Denn zur Zeit unseres Verfassers war die Bildung mehr verbreitet und das Lesen allgemeiner. Er schrieb nicht mehr bloss für Gelehrte, sondern für einen weitern Leserkreis, und darum musste er deutlicher schreiben. Dass ihm dies im allgemeinen nicht

gelungen ist, daran sind seine unzulänglichen Kräfte schuld. Hier aber war es ein leichtes, Deutlichkeit zu erzielen. Denn die Setzung von להפך vor לרגל schloss für ersteres die Bedeutung „zerstören“ selbst für solche, die nicht wussten, dass dasselbe in diesem Sinne nur JHVH zum Subjekt haben kann, vollkommen aus, und dazu gehörte keine besondere literarische Fähigkeit.

4. Ueber מדויהם vgl. zu 2 Sam. 10, 4, und über den ursprünglichen Schluss dieses Verses sieh die folgende Bemerkung.

5. Ziehe das Anfangswort in der Aussprache וַיֵּלְכוּ zum vorherg. Verse und vgl. über die Verbindung וישלחם וילכו Gen. 45, 24. 1 Sam. 6, 6 und 2 K. 5, 24. Subjekt zu וילכו sind danach selbstredend die Gesandten Davids, während das zu ויגידו unbestimmt bleibt.

8. Statt צבא ist nach der Parallelstelle הצבא zu lesen und das folgende Wort zu streichen. הגבורים ist eine vom Nationalstolz eingegebene Glosse, und als diese Glosse in den Text kam, musste bei dem vorherg. Nomen der Artikel gestrichen werden, sodass es korrekter Weise als st. constr. gefasst werden konnte. Die Massora ahnte dies, weshalb sie צָבָא als st. absol. vokalisierte.

13. Ueber die Bedeutung von נתחזקה und über ערי sieh zu 2 Sam. 10, 12.

17. Hier ist mit dem vorliegenden Texte nicht fertig zu werden, und man hat ganz nach 2 Sam. 10, 17 zu korrigieren.

18. Die in V. a erwähnten Tausende wurden nach gewonnenem Siege gefangen genommen und niedergemacht, ihr Feldherr dagegen fiel in der Schlacht. Daher ist mit Bezug auf jene הרג, mit Bezug auf diesen aber המית gebraucht; sieh zu Gen. 34, 25.

XX.

1. Ueber לעת צאת המלכים sieh zu 2 Sam. 11, 1. Der Satz ודוד ישב בירושלים ist in der Parallelstelle nötig wegen des darauf berichteten Abenteuers mit der Bathseba, das um dieselbe Zeit in Jerusalem passierte. Hier aber, wo der Bericht über jenes Abenteuer weggelassen ist, ist der fragliche Satz nicht nur überflüssig, sondern er steht auch mit ויקח דוד וגו׳ im folgenden Verse in Widerspruch. Denn, wenn David diesmal gar nicht in den Krieg zog — denn, dass er auf Joabs Rat nachher mit einer andern Mannschaft gegen Rabba zog und es belagerte, sagt unser Verfasser nicht — dann kann er selber es nicht sein, der die hier genannte Krone erbeutete.

2. Ueber מלכם sieh zu 2 Sam. 12, 30. Hier sei darüber noch bemerkt, dass auch ein babylonischer Rabbi, der die LXX schwerlich lesen konnte, den fraglichen Ausdruck מִלְכֹּם sprach; sieh Aboda sara 44 a. ובה אבן statt ואבן des Paralleltextes beruht auf Verkennung der dortigen Konstruktion; sieh zu jener Stelle.

3. Für וישר ist nach der Parallelstelle וַיָּשֶׂם zu lesen, ebenso ובמלבן für ובמגרות. Nach manchen Erklärern handelt es sich hier gar nicht um grausame Todesarten, sondern um die Wegführung als Sklaven und die Verwendung für schwere Fronarbeiten. Dafür scheint הוציא zu sprechen; vgl. Benzinger.

4. ותעמד ist nach V. 5 f. in ותהי עוד zu ändern, das der Paralleltext auch an dieser Stelle hat. Ob unser בגזר oder das dortige בגוב richtig ist, lässt sich kaum entscheiden.

7. ויחרף heisst: und er forderte zum Kampfe heraus; sieh zu 1 Sam. 17, 10. Es ist absurd, dieses Verbum in solcher Verbindung durch „höhnen“ wiederzugeben.

XXI.

1. Während nach der Parallelstelle JHVH selber die Volkszählung befiehlt, kommt die fatale Eingebung hier vom Satan. Ueber den Grund für die Abweichung sieh zu Num. 13, 2.

2. Wegen הביאו אלי = berichtet mir vgl. zu Jos. 18, 4. 1 Sam. 16, 17 und 2 Sam. 14, 10.

6. Der zweite Halbvers ist als Motivierung des ersten in folgender Weise zu verstehen. Nach dem herrschenden Glauben sah Joab die fatalen Folgen dieser Volkszählung voraus, aber er musste den königlichen Befehl ausführen. Gleichwohl verschonte er den Stamm Levi aus Scheu vor dessen priesterlichem Charakter, den Stamm Benjamin aber aus purem Mitleid. Denn letzterer Stamm, an sich winzig, war verhältnismässig kurz vorher im Gibea-Kriege auf wenige Ueberreste reduziert worden, und wenn er jetzt mitgezählt worden wäre, würde ihn die darauf folgende Pest gänzlich vernichtet haben.

12. Ueber die dreifache Zeitangabe und ihre Abstufung sieh zu Gen. 22, 4. מה ist mit דבר zu verbinden und über die Trennung dazwischen 1 Sam. 26, 18 und Jer. 2, 5 zu vergleichen.

13. Ueber אפלה נא ביד יהוה sieh zu 2 Sam. 24, 14. Die dortige Behauptung, dass „in die Hand jemandes fallen“ keine hebräische Sprechweise ist, hat ein Rezensent für eine willkürliche erklärt. Das ist sie nun nicht, aber ich hätte mich genauer ausdrücken

und sagen sollen, die fragliche Sprechweise sei keine alttestamentliche, denn später begegnet man ihr wirklich, vgl. z. B. Baba mezia 7 a נפל ליד דַּיָּן, doch beweist dies für den in Frage stehenden Punkt nichts, weil es in der biblischen Redensart ביד, nicht ליד heisst, und weil dort nicht eine Person, sondern eine Sache Subjekt zu נפל ist.

17. Ueber die erste Person bei den Verben im Relativsatze, wo wir Occidentalen statt deren die dritte Person erwarten, vgl. zu Gen. 45, 4. Ex. 20, 2. Num. 22, 30 und 1 K. 13, 14. Ueber ואלה הצאן sieh zu 2 Sam. 24, 17. Jetzt aber scheint mir die dort vorgeschlagene Emendation unnötig, weil die Recepta in der spätern Sprache als Aramäismus erklärt werden kann; vgl. Dan. 2, 44 die Voranstellung des attributiven אלין. Die Schlussworte ובעמך לא למגפה, die kaum hebräisch sind, fehlen im Paralleltexte. Der Ausdruck wird besser, wenn man למגפה streicht. Dann steht ובעמך לא nachdrucksvoll für ולא בעַמְּךָ.

20. Mir scheint es unkritisch, den Text hier ganz nach 2 Sam. 24, 20a zu korrigieren, weil man dann auch den folgenden Vers völlig ändern müsste, da nicht zweimal hintereinander gesagt sein kann, dass Arnon David erblickte. Es genügt vollkommen, wenn man bloss וישב nach dem Paralleltexte in וישקף ändert.

24. Ueber die Weigerung Davids, das gewünschte Grundstück als Geschenk anzunehmen sieh zu Gen. 23, 13.

25. Ueber den Kaufpreis, der hier viel höher ist als an der Parallelstelle, sieh die Schlussbemerkung zu Gen. 23, 16.

XXII.

4. לו wird gemeinhin auf שלמה bezogen, was aber falsch ist, denn das Suff. geht, wie לבית יהוה in V. 13 und 29, 2 לבית אלהי unverkennbar zeigen, auf הבית.

6. Lies nach dem Kethib בָּנוֹ, verbinde dies gegen die Accente mit dem Vorhergehenden und vergleiche V. 16 und 23, 1.

11. Für ויצוך drückt LXX etwa וִיחַזֶּקְךָ aus, was jedoch keineswegs passt. Jedenfalls aber zeigt diese Abweichung, dass die Lesart hier für die Alten nicht mehr feststand. Tatsächlich ist die Recepta unmöglich richtig, denn die Einsetzung Salomos durch JHVH steht für David nach der Verheissung in V. 9 f. fest und kann daher nicht blosser Wunsch sein. Man hat ויצוך in וּלְצַוֹּת zu ändern. Danach ist alles, was auf שכל ובינה folgt, Komplement dazu, sodass der Sinn des Ganzen für uns der ist: nur möge dir

JHVH den Verstand und die Vernunft geben, das Gesetz JHVHs, deines Gottes, selber zu beobachten und auch bei Israel darauf zu halten. Im Hebräischen muss aus naheliegendem Grunde לצות את ישראל vorangehen; es liess sich nicht anders machen.

13. בעניי heisst nicht „trotz meiner Mühsal" (Kautzsch), auch nicht „trotz meiner bedrängten Lage" (Benzinger), sondern es bedeutet das Substantiv hier Entbehrung, und die Präposition ist instrumental gebraucht, sodass בעניי ist = durch Entbehrungen, die ich mir auferlegte; vgl. Jeruschalmi Baba mezia Kap. 1, Hal. 4, wo es zur Erklärung dieses Ausdrucks heisst שהיה מתענה ומקדיש סעודתו לשמים = er hielt frugale Tafel und widmete den ersparten Aufwand dem Himmel.

XXIII.

2. Hier ist die Konstruktion verkannt worden, denn הכהנים והלוים schliesst sich an ישראל an und steht wie dies im Genitiv. Danach versammelte David bei dieser Gelegenheit nicht alle Priester und Leviten, sondern nur deren Fürsten, ebenso wie er es beim übrigen Volke tat. Wenn der fragliche Ausdruck mit כל die grammatische Beziehung teilte, müsste die nota acc. davor wiederholt sein; vgl. zu Gen. 15, 19. Auch die Massora konstruiert so, weshalb sie den Vers durch Athnach nicht abteilt.

6. Was die Massora mit der absonderlichen Punktation von וַיֶּחלקם will, leuchtet nicht ein. Man hat dafür וַיַּחלקם zu lesen, nicht וַיְחַלְּקֵם.

14. V. a bildet einen vollständigen Satz für sich und heisst: Moses aber wurde der Mann Gottes. Danach entspricht die Prädizierung hier dem להקדישו וגו' mit Bezug auf Aaron im vorherg. Verse.

32. V. b bezieht sich auf משמרת בני אהרן und beschränkt das Verhältnis der Leviten zu den Priestern auf den Tempeldienst, weil man sonst die Sache dahin verstehen könnte, dass erstere Privatdiener der letztern waren.

XXIV.

3. Ueber וַיֶּחלקם sieh zu 23, 6.

4. Im Unterschied von V. 3, wo das Verbum im Sing. ist, heisst es hier und im folg. Verse ויחלקום, weil das Verbum dort dem Subjekt, דויד וצדוק, vorangeht, während dasselbe an diesen beiden Stellen aus dem Vorhergehenden zu entnehmen ist; vgl. zu Gen. 13, 6.

6. Statt ואחז אחז . . . אחז ist nach LXX, Syr., und etlichen hebräischen Handschriften ואחד אחד zu lesen, das erste אחז aber ungeändert zu lassen. Doch das allein genügt noch nicht; man muss auch mit andern לאלעזר und לאיתמר umsetzen. Der Abschreiber schrieb nach der Gewohnheit den ältärn Eleasar zuerst. Nur bei der Umsetzung dieser beiden Ausdrücke erklärt sich die Wiederholung des zweiten אחד, weil sie dann in distributivem Sinne ist, da auf Eleasar nach V. 4 für je ein Familienhaupt bei Ithamar zweie kamen.

16. Man beachte hier den Artikel bei dem als Ordinalzahl gebrauchten עשרים, der in V. 12—16a und V. 17f. bei den zusammengesetzten Zahlen fehlt; vgl. Num. 7, 72 und 78.

XXV.

1. Streiche die Konjuktion von ושרי. Danach umschreibt ל in לעבדה den Genitiv und שרי הצבא לעבדה bildet das Objekt, während לבני אסף וגו׳ nähere Bestimmung dazu ist, sodass das Ganze heisst: und David ernannte Obere über die Schaar, die den heiligen Dienst verrichte, aus den Söhnen Asaphs usw. Nach der Recepta wurde David bei dieser Wahl von Heeresobersten unterstützt, was aber absurd ist. Denn es handelt sich ja hier speziell um die Wahl von Leitern der Tempelmusik, und David, der selber Musiker war, konnte solche mit Verständnis wählen, aber was verstanden die Heerführer davon? נבא heisst nicht „begeistert musizieren“, sondern Musik extemporieren.

4. Aus den neun lezten Namen der Söhne Hemans macht man neuerdings ein Gebet. Aber was für Hebräisch da herauskommt!

5. בדברי האלהים kann nur heissen „in Sachen der Religion“. Statt קרן ויתן lese man קַרְנוֹ נָתַן, beziehe das Suff. auf הימן und verbinde להרים קרנו mit dem Folgenden, sodass das Ganze ist = um seine Macht zu erhöhen, hatte Gott dem Heman 14 Söhne und 3 Töchter verliehen; vgl. 26, 5.

8. Hinter לעמת ist mit andern nach Targum und etlichen hebräischen Handschriften משמרת einzuschalten.

9. לאסף ist als durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden zu streichen und hinter ליוסף die Worte הוא ואחיו ובניו שנים עשר, die bei keinem der folgenden Namen fehlen, einzuschalten.

XXVI.

6. ממשל findet sich sonst nirgends und kann seiner Form nach nicht eine Person bezeichnen. Aus diesem Grund hat man הממשלים in הֵם מְשָׁלִים aufzulösen.

8. Ueber den Gebrauch von כח mit Bezug auf geistige oder technische Fähigkeit sieh zu Dan. 1, 4.

14. Statt וזכריהו hat man mit andern nach LXX Luc. und Vulgata ולזכריהו zu lesen.

16. לשפים ist als durch Dittographie aus dem Vorherg. entstanden zu streichen, was auch andere schon vermutet haben.

XXVII.

4. Die zwei Wörter ומחלקתו ומקלות sind zu streichen und vielleicht auch הנגיד.

6. Für das in diesem Zusammenhang unmögliche ומחלקתו vermute ich ואחריו; vgl. V. 7.

24. Für במספר ist nach LXX על ספר zu lesen, nicht בספר, wie andere meinen, denn letzteres wäre in Verbindung mit עלה unhebräisch. Ueber die Vendung עלה על ספר vgl. 2 Chr. 20, 34, wo על in LXX ebenfalls durch ἐν wiedergegeben ist. Zu dem aus ספר gewordenen מספר wollte על nicht passen, weshalb man diese Präposition durch ב ersetzte.

32. Streiche יעץ, das aus dem folgenden Verse hier eingedrungen ist, und setze das Athnach bei וסופר. Mit dem Vorhergehenden verbunden ist הוא, da der Nominalsatz nicht von der Gegenwart handelt, unhebräisch. Danach enthält V. a keinen vollständigen Satz, sondern nur das Hauptsubjekt nebst Apposition dazu, und die Söhne Davids hatten zwei Erzieher. Für die vielen Prinzen verschiedenen Alters würde auch ein einziger Erzieher nicht genügt haben.

XXVIII.

4. ויבחר וגו' ist = und doch hatte JHVH, der Gott Israels, mich erkoren. Mit diesen Worten will David dem Missverständnis vorbeugen, dass JHVH aus dem V. 3 angegebenen Grunde überhaupt einen Widerwillen gegen ihn hätte.

9. Dass ידע, wenn es Gott zum Objekt hat, „zu würdigen wissen“ bedeutet, ist schon früher gesagt worden. Ausgedehnter ist dieser Gebrauch von ידע im Neuhebräischen; vgl. z. B. Tosifta Aboda sara Kap. 7 העושה טובה למי שאינו יודעה = wer einem eine Wohltat erweist, die er nicht zu schätzen weiss.

17. Für והמזלגות hat man nach LXX ולמזלגות zu lesen. Dagegen sind die zwei darauf folgenden Worte ungeändert zu lassen. Denn nur wenn die Präposition bei diesen von Haus aus fehlte, erklärt sich deren irrtümlicher Wegfall bei dem ersten Nomen.

Statt במשקל לכפור וכפור ist beidemal במשקל כפור וכפור zu lesen und V. 15a במשקל מנורה ומנורה zu vergleichen.

19. עלי ist unmöglich richtig, weil von V. 11 bis V. 19 incl. David nicht spricht, sondern von ihm in der dritten Person gesprochen wird. Man hat עליו zu lesen und dies auf Salomo zu beziehen, während David Subjekt des Verbums ist. So las auch LXX, wo aber ἔδωκε für ἔδειξε verschrieben ist. Nur fanden es die alten Uebersetzer wegen der weiten Trennung dieses Satzes von V. 11, wo David und Salomo zuletzt genannt sind, ratsam, hier David als Subjekt zu nennen und auch על שלמה statt עליו auszudrücken. Danach ist der Sinn der: alles machte er ihm — dem Salomo — klar nach Aufzeichnungen von der Hand JHVHs.

XXIX.

1. Streiche das syntaktisch unmögliche אחד, das durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden ist.

3. Statt ברצותי בבית ist zweifellos בְּרָצְיִ לבית zu lesen. ברצי לבית אלהי heisst: in meinem Eifer für den Tempel meines Gottes. Ueber die Ausdrucksweise sieh besonders zu Hag. 1, 9. Ueber die Bedeutung von סגלה vgl. zu Ex. 19, 5.

4. קירות הבתים steht hier für קירות הבית; vgl. Deut. 9, 9 f. לוחות האבנים, wofür Ex. 24, 12 לוחות האבן steht. Diese Pluralbildung bei dergleichen Verbindungen ist der spätern Sprache eigen.

5. לזהב לזהב, worin die Wiederholung in distributivem Sinne zu verstehen ist, heisst, für goldene Geräte jeder Art. Aehnlich ist auch לכסף לכסף zu deuten. Ueber למלאות ידו = zu geben mit vollen Händen sieh zu Ex. 32, 29.

6. Von ולשרי ist ל zu streichen, da von den vielen Bedeutungen, die diese Präposition hat, keine hier passt.

8. In הנמצא אתו ist die Konstruktion arabisch, aber nicht hebräisch, von dem Pl. des darauf bezüglichen Verbums abgesehen.

14. וכי ist hier elliptisch, ganz wie griechisch καὶ γάρ. Der Sinn ist: wir haben wohl Grund, dir zu danken und deinen glorreichen Namen zu preisen, denn usw. Ein anderes Beisgiel von diesem Gebrauch des Ausdrucks im A. T. ist mir jedoch nicht bekannt. Aber aus dessen Gebrauch im babylonischen Talmud zu schliessen kann damit nur eine rhetorische Frage eingeleitet werden, die virtuell eine Verneinung ist, wie hier; sieh zu Gen. 20, 4.

15. מקוה als Gegensatz zu צל fasst man besser im Sinne von „Festigkeit“, „fester Bestand“, eine Bedeutung, die das Substantiv seinem Grundbegriff nach sehr gut haben kann; sieh zu Jer. 17, 13.

17. וידעתי ist entschieden in וידעתָּ zu ändern. Das folgende כי heisst danach nicht „dass“, sondern „denn“ und leitet einen parenthetischen Satz ein, der die Voraussetzung von JHVHs Wissen begründet, während V. b das Objekt zu ידעת bildet. Die Weglassung von כי beim Objektsatz, die in der Poesie und den Propheten ziemlich häufig ist, ist auch sonst in der gemeinen Prosa anzutreffen, so z. B. Num. 22, 6. Der Satz ומישרים תרצה gehört insofern mit zu dieser Begründung, als das, dessen Kenntnis bei JHVH hier vorausgesetzt wird, מישרים ist und JHVH besonders von solchen Sachen Kenntnis nimmt. Nach dem massoretischen Texte ist es unbegreiflich, warum David hier seine Ueberzeugung von JHVHs Prüfung der Herzen hervorhebt. ראיתי להתנדב ist barbarisches Hebräisch, wie es nur unser Verfasser schreibt. Korrekter Weise müsste es מתנדבים statt להתנדב heissen.

18. ל bei ליצר bezeichnet das Substantiv als Prädikatsnomen; sieh zu Deut. 31, 21 und Eccl. 9, 4. Der Satz heisst danach: gib, dass dies für immer die aufrichtige Gesinnung deines Volkes bleibt.

19. Hier muss noch einmal betont werden, dass „Zeugnisse“ den Sinn von עדות auch nicht im entferntesten ausdrückt. „Religiöse Symbole“ ist der beste Ausdruck dafür.

22. שנית kommt in LXX Vat. nicht zum Ausdruck, ist aber dennoch ursprünglich. Der Verfasser dachte dabei an die 1 K. 1, 38f. berichtete Salbung Salomos, die er aber wegen der damit verbundenen Intrigen des Propheten Nathan — vgl. zu 1 K. 1, 11 f. — wegzulassen sich gezwungen sah.

II Chronik.

I.

2. דבר kann absolut gebraucht werden im Sinne von Rücksprache nehmen, aber nicht אמר. Es scheint daher hinter diesem Verse eine Rede Salomos ausgefallen zu sein; sieh jedoch folgende Bemerkung.

3. Will man eine Lakune vor diesem Verse nicht annehmen, so muss man שלמה ו streichen. Bei diesem Verfahren hängt וילכו von ויאמר in V. 2 ab, und der Sinn ist: auf Salomos Befehl ging die gesamte Gemeinde mit ihm. אהל מועד האלהים ist schlecht hebräisch. Denn אהל מועד, das nach einer frühern Bemerkung in sich selbst bestimmt ist und deshalb den Artikel nicht haben kann, darf auch nicht durch ein drittes Nomen im Genitiv näher bestimmt werden.

5. Für שם gibt es eine Lesart שָׂם, und diese verdient den Vorzug. Subjekt dieses Verbums ist der im vorherg. Verse erwähnte David.

6. In der Vorlage war hier das erste ויעל für Kal gemeint, und danach stieg Salomo hinauf zum Altar, um zu opfern, wie es Jerobeam nach 1 K. 12, 33 tat. Unser Verfasser aber, der sich Salomo als Priester fungierend nicht denken konnte, musste das Verbum hier als Hiph. und in V. b als Wiederholung davon fassen.

7. Ueber שאל מה וגו׳ sieh zu 1 K. 3, 5. Statt הזה הגדול müsste es gut klassisch mit umgekehrter Wortfolge הגדול הזה heissen; vgl. Gen. 39, 9. Ex. 3, 3. Deut. 3, 25. 9, 6. 1 Sam. 12, 16. 2 Sam. 13, 16. 1 K. 3, 6. Jer. 16, 10 und viele andere Stellen.

11. ימים רבים וגו׳ kommt hier im Unterschied von 1 K. 3, 1 richtiger zuletzt, wodurch eine Klimax erziehlt wird; deshalb heisst es davor וגם, denn גם . . . לא ist so viel wie nicht einmal.

13. לבמה ist mit den meisten Neuern nach LXX in מֵהַבָּמָה zu ändern. Die Korruption ist dadurch entstanden, dass מה am Anfang des Wortes wegen des Vorherg. wegfiel, worauf der Rest von einem unwissenden Abschreiber zur Recepta ergänzt wurde.

II.

1. ויספר kann in diesem Zusammenhang nicht im Sinne von „zählen“ verstanden sein wollen. Das Verbum heisst hier konskribieren, ausheben; vgl. 2 K. 25, 19 die Epexegese zu הַסֹּפֵר.

2. Zu כאשר וגו׳ fehlt nur scheinbar der Nachsatz, denn dieser Ausdruck heisst hier nicht „wie“, sondern „nachdem“, und ihm entspricht ועתה in V. 6, während alles dazwischen eine Parenthese bildet.

9. לכרתי העצים ist eine Glosse zu dem minder guten לחטבים. Statt מכות ist nach dem Paralleltexte מַכֹּלֶת zu lesen, das die alten Versionen auch hier ausdrücken.

11. Da Salomo in seiner Botschaft an Hiram über die Erbauung seines Palastes nichts sagte, so halte ich den Ausdruck ובית למלכותו, der zweifelhaftes Hebräisch ist, für einen spätern Zusatz, veranlasst durch 1, 18.

12. אבי fehlt in dem Paralleltexte, und hier 4, 16 steht dafür אביו. Die meisten Erklärer erblicken in diesem Ausdruck einen Titel, etwa „Meister“. Dies ginge hier, wo der König von Tyrus selber von dem Künstler spricht, wohl an, nicht aber an der andern Stelle. Mir scheint der fragliche Ausdruck nicht ursprünglich. Er mag von einem frommen Leser herrühren, der אביו mit auf den Künstler bezüglichem Suff. an den Rand hinschrieb, um sein Bedauern oder Erstaunen auszudrücken, dass der Mann, der einen Heiden zum Vater hatte — vgl. V. 13 — gewürdigt wurde, am Tempel JHVHs zu arbeiten. Danach wäre אבי an unserer Stelle aus אביו verderbt, das sich 4, 16 erhielt, weil es dort besser zu passen schien.

13. Streiche יודע und lass לעשות von שלחתי in V. 12 abhängen. Wegen dieser Abhängigkeit und wegen בן אשה וגו׳ als Apposition zum vorherg. חכם verbindet man diesen Vers besser mit dem vorherg. zu einem Verse.

15. ים steht im st. constr., und ים יפו heisst, das Meer bei Japho; vgl. Num. 33, 48. ירדן ירחו. Nach der traditionellen Wiedergabe von על ים יפו durch „auf dem Meere nach Japho“ steht ים im st. absol. und müsste daher den Artikel haben.

III.

1. Hinter נראה schalten die Neuern nach LXX יהוה ein und übersetzen „wo JHVH seinem Vater David erschienen war.“ Allein

in der gemeinen Prosa heisst nacktes אשר „wo“ nur bei vorhergehendem בְּמָקוֹם oder בַּמָּקוֹם — vgl. Gen. 35, 13 f. Lev. 4, 24. 33. 6, 18. 14, 13. 1 K. 13, 12. 21, 19. Neh. 4, 14 — sonst nicht. Auch müste es danach אל דוד statt לדויד heissen; vgl. Gen. 48, 3. Ex. 3, 16. 4, 1. 5. 6, 3. Ri. 13, 10. 1 K. 3, 5. 9, 2 und mehrere andere Stellen. Ausserdem war JHVH dem David nicht persönlich erschienen, sondern hatte zu ihm durch den Seher Gad gesprochen; vgl. 1 Chr. 21, 18 f. Aus diesen Gründen ist hier nur der massoretische Text richtig, und der Relativsatz heisst: welcher Berg von seinem Vater David ausersehen worden war. Ueber die Ausdrucksweise vgl. 1 Sam. 16, 1 den Gebrauch von Kal von ראה und über die Sache 1 Chr. 22, 1. אשר הכין ist eine und במקום דוד eine zweite Glosse zu dem vorherg. Relativsatz.

3. Mit הוסד, das nur Hoph. sein kann, ist hier nichts anzufangen, und man hat statt dessen יָסַד zu lesen. Die Recepta ist hauptsächlich durch Dittographie von He aus dem Vorhergehenden entstanden.

12. Ueber die Abwechslung des Geschlechts von כנף sieh die Bemerkung zu Gen. 32, 9.

16. ברביד ist für etwas anderes verschrieben, vielleicht für בַּנְּקָב; sieh zu 9, 18 und 22, 1.

IV.

3. Für בקרים ist mit andern nach dem Paralleltexte פקעים und demgemäss הפקעים statt הבקר zu lesen. תחת לו ist selbst für unsern Verfasser zu schlechtes Hebräisch. Er schrieb wohl מתחת לו, und Mem ist durch Haplographie verloren gegangen, aber auch das ist nicht gut klassisch; sieh zu Jes. 6, 2. יצוקים במצקתו ist = in einem Gusse mit ihm. Die פקעים genannten Verzierungen an dem Wasserbehälter bildeten also mit diesem einen Guss, ein Stück.

5. מחזיק und יכיל sind Varianten. Der Verfasser schrieb wohl ersteres, das in der hier erforderlichen Bedeutung dem Neuhebräischen angehört.

6. Der Ausdruck ידיחו בם scheint mir eine Glosse zu לרחצה בהם zu sein. Danach müsste את מעשה העולה mit dem Vorherg. verbunden werden.

21. Den zweiten Halbvers pflegt man zu übersetzen, „und zwar aus lauterstem Golde“, doch kann der Satz dies nicht bedeuten. Denn הוא heisst nicht „und zwar“, noch bedeutet מכלות זהב lauterstes Gold. Nach Buhl, der מכלה auf כלה zurückführt, heisst מכלות זהב

eigentlich Vollendung des Goldes, was aber nicht möglich ist. Denn כלה heisst alle werden, ein Ende nehmen, aber nicht vollendet, d. i., vollkommen sein, und folglich kann auch ein davon abgeleitetes Substantiv den Begriff des Vollkommenen nicht ausdrücken. In Wirklichkeit ist der fragliche Satz eine Variante zu dem unmittelbar Vorhergehenden, denn מכלות ist aus מַקְלְבוֹת verderbt. Letzteres ist st. constr. Pl. von מַקְלָב, das Zange heisst; vgl. Midrasch rabba Gen. Par. 49 כולב, sprich Kullâb, und arab. كلاب, كلباء und كلبتان (Dual von كلبة).

22. ופתח הבית דלתותיו ist mit andern nach 1 K. 7, 50 in ופתות לדלתות הבית zu ändern. Aber auch für ודלתי hat man demgemäss ולדלתי zu lesen.

V.

1. Unter הכלים sind nicht die heiligen Geräte des Tempels zu verstehen, sondern Wertsachen, die Tempeleigentum waren; vgl. zu Neh. 10, 40.

5. Für הלוים steht 1 K. 8, 4 והלוים, das die Versionen auch hier ausdrücken. Mir aber scheint, dass unser Verfasser bloss הכהנים schrieb, und dass er den Vers bei מועד abteilte. Sonst hätte er den Paralleltext gar nicht geändert oder er würde zu Anfang ויעלו הכהנים הלוים geschrieben und darauf העלו אתם weggelassen haben. Danach hätten die Leviten nur die Lade und das Zelt, die Priester aber die andern zum Zelte gehörenden heiligen Geräte getragen.

13. V. b bildet den Nachsatz zu V. 11 a, und alles dazwischen ist eine Parenthese.

VI.

5. Vb—6a fehlt im Paralleltexte, vervollständigt aber hier trefflich den Gedankengang.

9. Den 1 Chr. 22, 7 angegebenen Grund, warum JHVH nicht wollte, dass David den Tempel erbaue, lässt Salomo als dessen Sohn taktvoll weg.

13. Von dem hier beschriebenen kupfernen Gestell weiss der Paralleltext nichts.

19. Statt הרנה ist הַתְּחִנָּה zu lesen und darüber zu 1 K. 8, 28 zu vergleichen.

23. להשיב לרשע ist mit andern nach dem Paralleltexte in לְהַרְשִׁיעַ רָשָׁע zu emendieren. Nur letzteres entspricht dem folgenden להצדיק צדיק.

25. Sieh zu 1 K. 8, 34. Unser Verfasser sprach ebenso wie die Massora das dortige והשבתם falsch.

38. שבים, zu dem der Relativsatz nicht passt, ist mit andern nach LXX in שֹׁבֵיהֶם zu ändern.

41. Ueber קומה sieh zu Num. 10, 35. Für לנוחך ist wahrscheinlich nach Ps. 132, 8 לִמְנוּחָתֶךָ zu lesen. Ein Substantiv נוֹחַ, mit Suff. נוחך, gibt es nicht. Esther 9, 16—18 ist נוֹחַ Inf. absol.

42. חסדי דויד hat hier einen andern Sinn als Jes. 55, 3. Dort steht das Bestimmungswort im Gen. objekt. — חסדי ד׳ = die Gnadenerweisungen an David — hier aber im Gen. subjekt., sodass der Gesamtausdruck heisst: die frommen Taten Davids. Ueber חסדים in diesem Sinne vgl. besonders 32, 32. Zu dieser Fassung zwingt die Erwägung, dass nur das Betragen Davids gegen JHVH, nicht aber das Betragen JHVHs gegen David, logischer Weise seinem Sohne Salomo zugute geschrieben werden kann. Der Glaube, dass das Verdienst der Väter den Kindern zugute kommt, hat im A. T. sein Seitenstück an der Anschauung, wonach man für die Sünden seiner Väter leiden muss; vgl. Ex. 20, 5. Lev. 26, 39. Jes. 14, 21. 65, 7. Auch im Talmud wird viel gerechnet auf das Verdienst der Väter; sieh Aboth 2, 2 und Sabbath 129 b.

VII.

1. Von dem Feuer vom Himmel, das die Opfer verzehrt hätte, weiss der Paralleltext nicht. Seltsamer Weise wird hier darüber berichtet, ehe gesagt ist, dass die Opfer geschlachtet wurden; vgl. V. 4f. Es scheint daher, dass hier zwei verschiedene Berichte mit wenig Geschick verarbeitet sind.

6. נגדם ist nicht räumlich zu fassen. Der Ausdruck heisst eigentlich „ihnen entsprechend“ — vgl. zu 1 Sam. 16, 6 — daher „sie begleitend“ oder „mit ihnen Takt haltend.“

14. Hier, wo סלח zum letzten Mal im A. T. vorkommt, sei bemerkt, dass dieses Verbum, wie auch seine Derivative סַלָּח und סְלִיחָה, nur mit Bezug auf JHVH gebraucht wird, nie in Bezug auf einen Menschen. Der Stamm scheint ein gänzliches Vergeben auszudrücken, wie es nur bei Gott möglich ist. Denn beim Menschen, wenn er eine Kränkung vergibt und nicht ahndet, bleibt immer im Herzen ein schlummerndes Gefühl der Rache, das bei der nächsten Gelegenheit leicht wachgerufen werden kann; sieh zu Pr. 17, 9.

18. Für כרתי ist nach 1 K. 9,5 דברתי zu lesen. Die Korruption ist hauptsächlich dadurch entstanden, dass Daleth wegen der Aehnlichkeit mit dem vorherg. Buchstaben wegfiel.

20. Das Suff. der dritten Person in ונתשתים und להם legt die Vermutung nahe, dass davor ein Satz, in dem ישראל vorkam, ausgefallen ist.

21. Hier ist der Text nach 1 K. 9,8 zu korrigieren und auch sonst zu jener Stelle zu vergleichen.

VIII.

2. Nach 1 K. 9, 11 gab Salomo dem Hiram zwanzig Städte, hier aber ist die Sache umgekehrt. Dass es zwei dergestalt diametralisch entgegengesetzte Traditionen gab, ist kaum denkbar. Nach der frommen Denkart unseres Verfassers musste aber der heidnische König den Salomo mit Ländereien beschenken, nicht dieser jenen, und er wich daher von der Tradition ab und folgte seiner eigenen Phantasie.

9. Streiche mit andern אשר, das 1 K. 9, 22 fehlt, und das LXX auch hier nicht zum Ausdruck bringt.

11. Ueber אשה לי ist = ein Weib von mir, das heisst, eine meiner Frauen, sieh zu 1 K. 5, 21.

14. Die Bezeichnung Davids als איש אלהים übersteigt alles, was unser Verfasser in seiner Glorifizierung dieses Königs geleistet hat.

15. Für מִצְוַת ist מְמַצְוַת zu lesen, aber nicht ממצוּת, wie andere tun; vgl. V. 13 כמִצְוַת.

16. עד היום מוסד ist zweifellos in בְּיָדוֹ מִיּוֹם הוּסַּד zu ändern. Aber auch für שְׁלֹם ist וְשִׁלֵּם zu lesen und darüber zu 1 K. 9, 25 zu vergleichen.

IX.

12. Die massoretische Vokalisierung von הביאה ist ungemein borniert; denn danach hätte Salomo der Königin von Saba ihre eigenen Geschenke zurückgegeben, und eine solche Taktlosigkeit konnte der weise König nicht begehen. Man spreche daher הֱבִיאָהּ und beziehe das Suff. auf die Königin. Dann ist der Sinn wie folgt: Salomo erfüllte der Königin jeden ihrer jetzigen Wünsche, die sie zu dem ursprünglichen hinzufügte, der sie zum König gebracht hatte. Der ursprüngliche Wunsch der Königin war, sich durch Rätselaufgaben von der Weisheit Salomos zu überzeugen; vgl. V. 1. Zur Ausdrucksweise vgl. Ri. 18, 3 מי הביאך הלם.

18. Was כבש hier bedeutet, ist nicht sicher, jedenfalls aber heisst der Ausdruck nicht Fussbank, denn מאחזים ist offenbar aus מֵאַחֲרָיו verderbt — vgl. 1 K. 10, 19 — und eine Fussbank konnte nicht an der Hinterseite des Thrones angebracht sein. In der Sprache der Mischna heisst כבש Aufgang, aber auch das passt hier nicht. Im Paralleltext steht ראש עגיל für כבש. בזהב ist = aus Gold.

29. Statt ובחזות ist entschieden וּבְחָזוֹת zu vokalisieren, da der Infinitiv eine Ortsangabe nicht bilden kann. Koenig erblickt hier den Plural von חָזָה, doch findet sich dieses als Substantiv in der hier erforderlichen Bedeutung sonst nirgends; sieh zu Jes. 28, 15.

X.

7. Die Präposition in להעם hängt nicht von תהיה ab, sondern von טוב. Sonst sieh zu 1 K. 12, 7.

8. Ueber den zweiten Relativsatz vgl. die Bemerkung zu 1 K. 12, 8.

10. מעלינו ist in מֵעָלֵנוּ zu ändern und darüber zu 1 K. 12, 10 zu vergleichen.

XI.

4. Vom Schlusssatz ist nur וישבו beizubehalten, alles andere aber zu streichen und zu 1 K. 12, 24 zu vergleichen.

13. התיצבו עליו ist so viel wie: sie brachten ihm ihre Huldigung dar; sieh zu Sach. 6, 5. Diese Notiz fehlt im Buche der Könige. Unser Verfasser aber hat sie nicht weglassen können, da er einen Trost darin fand, dass der Klerus dem legitimen König loyal blieb.

16. ואחריהם heisst: und ihrem Beispiel folgend. Ueber diese Bedeutung vgl. zu Ruth 1, 15.

18. In בת אליאב ist בת im Sinne von Enkelin zu verstehen, da eine Tochter Eliabs für Rehabeam zu alt gewesen wäre; sieh die folgende Bemerkung.

20. Wegen 2 Sam. 18, 18, wonach Thamar die einzige Tochter Absaloms war, hat man auch hier mit Joseph. Ant. VIII, 10, 1 בת im Sine von Enkelin zu fassen.

22. Hinter להמליכו ist הֵכִין oder הֵבִינוּ einzuschalten und darüber 2 Sam. 5, 12 zu vergleichen, nur dass das Verbum hier vom festen Beschluss gebraucht ist; sieh die folg. Bemerkung.

23. Streiche das Anfangswort, das aus dem am Schlusse des vorherg. Verses weggefallenen Verbum entstanden ist. Statt וישאל המון ist mit andern וַיִּשָּׂא להם zu lesen.

XII.

1. Für כהכין liest man ungleich besser כְּהִכּוֹן. Der zweite Halbvers bildet einen Umstandssatz, und der heisst: während ganz Israel seinem Beispiel folgte, eigentlich mit ihm war. Ueber diesen Gebrauch von עם vgl. besonders 1 Sam. 14, 7.

3. Neben רכב und פרשים heisst עם Fussvolk, Infanterie; sieh zu Gen. 3, 2.

8. Ueber die Bedeutung der Konjunktion in ועבדת, sieh zu Dan. 1, 13.

13. כי, das hier sinnlos ist, muss gestrichen werden. Das Wörtchen ist durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden.

15. Das in diesem Zusammenhang unmögliche להתיחש ist für etwas anderes, das sich nicht mehr ermitteln lässt, verschrieben oder verlesen.

XIII.

4. Ueber den Grund, warum Abia hier von einem Berge aus seine Ansprache hält, sieh zu Ri. 9, 7. Dieser Fall ist mir dort entgangen.

5. Ueber die Bedeutung von ברית מלח sieh die Ausführung zu Lev. 2, 13.

7. נער ist hier nicht mit Bezug auf das Alter zu verstehen — denn Rehabeam war nach 12, 13 bereits einundvierzig Jahre alt, als er den Thron bestieg — sondern der Ausdruck bezeichnet einen unerfahrenen Menschen; vgl. zu Sach. 2, 8.

9. Ein Bulle und zwei oder mehrere Widder waren von alters her die Opfer bei der Installierung von Priestern; vgl. Ex. 29, 1.

10. מלאכת kommt sonst nur als st. constr. vor und deshalb ist hier in der Pause במלאכת völlig ausgeschlossen. Man lese dafür בְּמַלְאָכָיו = als seine Angestellten, wörtlich infolge der Sendung durch ihn; vgl. Hag. 1, 13. Der Ausdruck ist dem כל הבא im vorherg. Verse entgegengesetzt. Ueber die Bezeichnung der Priester als JHVHs Angestellte sieh Mal. 2, 7. Die Korruption ist durch Haplographie von Waw entstanden.

12. Wenn die Priester in der Schlacht die Trompeten bliesen, brachte dies die gläubigen Kämpfer in Erinnerung bei JHVH, und er verlieh ihnen Sieg; sieh Num. 10, 8 f.

23. עשר ist in עשרים zu emendieren, denn nach unserem Buche dauerte der Friede vom fünfzehnten bis zum fünfunddreissigsten Regierungsjahr Asas; sieh 15, 10. 19.

XIV.

6. Statt ובריחים lese man ובריח, denn die stehende Redensart ist דלתים ובריח; vgl. 8, 5. Deut. 3, 5 und 1 Sam. 23, 7. Auch Jer. 49, 31 und Hi. 38, 10 steht בריח in Verbindung mit דלתים im Singular. Hier dachte der Abschreiber an den Pl. מגדלים. עודנו הארץ לפנינו bildet einen Umstandssatz und heisst: solange wir noch Herren des Landes sind, wörtlich: solange es noch um uns so bestellt ist, dass das Land uns zur Verfügung steht. Gemeint ist: so lange es noch keinen Krieg gibt. Ueber עוֹדֶנּוּ sieh zu Thr. 4, 17 und zur Konstruktion des Nominalsatzes Bikkurim 3, 6 עודהו הסל על כתפו*).

9. Statt בְּגיא צפתה ist nach LXX zu lesen בְּגֵיא צָפוֹנָה, woran auch andere schon gedacht haben.

10. Der Schlusssatz, wie er uns vorliegt, ist an sich nichts sagend und passt auch nicht recht in den Zusammenhang. Für יעצר lese man יעזר und fasse עמך im Sinne von V. a. Dann heisst der Satz: kein Sterblicher kann helfen wie du. אנוש findet sich in der gemeinen Prosa als Appelativ nur hier, sonst nirgends. Auch das 21, 18 und 36, 16 vorkommende מרפא ist poetisch. Der Gebrauch poetischer Ausdrücke in der schlichten Prosa ist ein sicheres Zeichen der letzten Sprachperiode; vgl. zu Jos. 2, 24.

XV.

7. שכר ist in שֶׁבֶר zu ändern und darüber zu Jer. 31, 16 zu vergleichen.

8. Es ist unnötig den Ausdruck עודד הנביא zu streichen, wenn man עודד nicht als Eigennamen, sondern als Verbalform und den Gesamtausdruck als Relativsatz fasst. Dann ist der Sinn: diese Worte und die Prophezeiung, wodurch ihn der Prophet aufzurichten gesucht. Der Gebrauch dieses Verbums hier wurde durch den gleichlautenden Namen des Vaters des Asarja veranlasst; sieh V. 1.

16. Ueber die Wahl des Tales Kidron für die Verbrennung des verabscheuten Gegenstandes sieh zu Jer. 31, 39.

---

*) In der Mischna lautet עוֹד mit dem Suff. der dritten Person sing. עוֹדֵהוּ, nicht עוֹדנוּ, weil letzteres im unvokalisierten Text auch als die erste Person Pl. gefasst werden könnte.

18. כלים ist auch hier in der zu 5, 1 angegebenen Bedeutung zu verstehen.

XVI.

7. Der Schlusssatz, wie er uns vorliegt, kann nur mit Bezug auf die Zukunft verstanden werden, denn so weit handelt es sich hier gar nicht um einen Krieg gegen Aram. Aber mir scheint, dass der Text ursprünglich חיל מלך ישראל statt חיל מלך ארם las. Danach sagte der Prophet, dass das Heer Baesas geschlagen worden sein würde, wenn es zwischen ihm und Asa zum Kriege gekommen wäre, dass es ihm aber jetzt entkommen sei. An dem Hass gegen das Brudervolk, der sich darin ausspricht, mochte man später Anstoss nehmen, und darum wurde hier ישראל durch ארם ersetzt.

8. Streiche das neben להרבה מאד vollends überflüssige לרב, das durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden ist.

9. Ueber התחזק mit עם der Person = einem kräftigen Beistand leisten vgl. Dan. 10, 21.

10. Gegen den Schlusssatz erheben sich sprachliche und sachliche Bedenken. Denn בעת ההיא weist nach einer frühern Bemerkung auf einen blossen Zeitpunkt hin, während das hier über Asa Berichtete logischer Weise einen längern Zeitraum ausgefüllt haben müsste. Ausserdem leuchtet nicht ein, warum Asa seinen Grimm gegen den Propheten an dem Volke ausgelassen haben soll*). Ich vermute daher, dass V. b verderbt ist, und dass er ursprünglich lautete וַיֵּרַע אסא בעיני העם בעת ההיא. Danach hätte das Volk dem Asa die Einkerkerung des Propheten übel genommen.

12. Das Anfangswort lautete ursprünglich וַיַּחַל, apokopiertes Kal von חלה. Daraus ist durch Dittographie von Aleph aus dem Folgenden die Recepta entstanden. Zur Form vgl. 2 K. 1, 2, nur dass das Wort dort wegen der Pause וַיָּחַל lautet.

14. Für וזנים מרקחים ist וְזְנֵי מְרֻקָּחִים zu lesen und über das Bestimmungswort Ct. 5, 13 zu vergleichen. Der Ausdruck במרקחת מעשה = durch kunstvolle Zubereitung scheint mir eine Glosse.

XVII.

3. דוד, das in LXX und etlichen hebräischen Handschriften fehlt, ist zu streichen. Der Schlusssatz wird besser mit dem folgenden Verse verbunden, denn bei seiner jetzigen Verbindung besagt

*) Gewöhnlich versteht man unter מן העם die Anhänger des Propheten, doch hat diese Fassung keine sprachliche Berechtigung.

er indirekt, dass Asa zuletzt den Baal verehrte, was aber sonst nirgends berichtet ist. Auch V. 4b spricht für die oben vorgeschlagene Verbindung des fraglichen Satzes.

6. Mit Bezug auf לב wird גבה sonst nur in üblem Sinne gebraucht, und darum vermute ich, dass hier ויגבה aus וַיִּגְבַּר verderbt ist.

8. ושוב אדניה ist wahrscheinlich durch Dittographie aus dem Vorhergehenden entstanden. LXX bringt umgekehrt ושוביהו nicht zum Ausdruck. Auch das zweite הלוים ist zu streichen. עמהם ist notwendiger Weise wiederholt, um die Priester von den Leviten kenntlich zu machen, aber für die Wiederholung von הלוים ist kein Grund vorhanden.

11. Neben כסף kann מנחה nur im Sinne von „Geschenke von Naturalien“ verstanden werden. משא, das in diesem Zusammenhang keinen Sinn gibt — denn „Geschenk“ kann dieser Ausdruck nicht heissen — ist zu streichen und das vorherg. Wort וָכֶסֶף zu sprechen.

19. המשרתים heisst es von den V. 14—18 Genannten, weil sie beständig um den König in Jerusalem waren — vgl. V. 13 — zum Unterschied von den in den andern festen Plätzen stationierten Befehlshabern und ihren Mannschaften. Ueber diese Bedeutung von שרת sieh die Schlussbemerkung zu Num. 1, 50.

XVIII.

1. Es kann nicht oft genug wiederholt und stark genug betont werden, dass כבוד in Verbindung mit עֹשֶׁר dessen Synomym ist und nicht Ehre bedeutet. Ueber den genauen Unterschied zwischen den beiden sieh zu Pr. 3, 16.

5. הנלך ist sichtlich für האלך verschrieben; vgl. 1 K. 22, 6. Ersterem entsprechend, müsste es darauf נחדל statt אחדל heissen.

9. בגדים וישבים בגרן ist in der zu 1 K. 22, 10 angegebenen Weise zu korrigieren.

14. Im Unterschied von V. 5 ist hier wegen עלו והצליחו in V b הנלך zu belassen und diesem entsprechend אחדל in נחדל zu ändern.

19. Das erste אמר, das im Paralleltext fehlt und in LXX Vat. und Luc. auch hier nicht zum Ausdruck kommt, wird wohl nach dem Vorgang anderer zu streichen sein.

31. Statt ויסיתם ist nach LXX וַיְסִירֵם zu lesen, da ersteres Verbum nach einer früheren Bemerkung nur in üblem Sinne, nämlich im Sinne von „verleiten“, gebraucht werden kann, was aber hier nicht passt.

34. Für das hier unmögliche מעמיד ist nach 1 K. 22, 35 מָעֳמָד zu vokalisieren. Sonst sieh zu jener Stelle.

XIX.

2. אל פניו ist in dieser Verbindung unhebräisch, und man hat dafür לפניו zu lesen. Die Korruption ist entstanden in dieser Weise. Zuerst wurde Aleph aus dem Vorhergehenden dittographiert, und darauf teilte man אלפניו in die Recepta ab. Ueber לפניו im Sinne von לקראתו sieh 1 Chr. 12, 18.

4. Ueber den ersten Halbvers sieh zu Ri. 8, 29. Danach hat man aber שוב in V. b ungefähr in dem zu Deut. 23, 14 erörterten Sinne zu verstehen, sodass der Gedanke dadurch in Gegensatz zu dem Vorhergehenden gebracht wird. Es ist, wie wenn gesagt würde: einen Kriegszug unternahm Josaphat nicht mehr, dagegen zog er unter dem Volke umher usw.

5. Da es sich hier nicht um kriegerische Operationen handelt, so hat man bei הבצרות nicht an die Befestigung der Städte an sich zu denken, sondern nur an die Bedeutung solcher befestigten Plätze; denn nur grössere Städte wurden befestigt*). Also nur in den grössern und bedeutern Städten gründete Josaphat Gerichte, was natürlich war, da in kleinen Flecken ein Gericht nicht genug Beschäftigung gehabt haben würde. Von dieser Reform Josaphats in der Rechtsverwaltung weiss aber das Buch der Könige nichts. Mir will daher scheinen, dass das Ganze eine Midrasch-Phantasie unseres Verfassers ist, welcher der Name Josaphat, hebräisch יהושפט, zu Grunde liegt; Vgl. V. 6.

7. שמרו ועשו heisst: verfahrt vorsichtig und genau. Ueber die Ausdrucksweise sieh zu Num. 23, 12.

8. Dass hier von Jerusalem etwas Besonderes gesagt sein muss, liegt auf der Hand, weil sonst diese Stadt in dem vorherg. כל ערי יהודה הבצרות eingeschlossen wäre. Aber was ist dieses Besondere? Der Sinn dieser Stelle ist missverstanden worden. Man hat nicht beachtet, dass, während die V. 6 und 7 erwähnten Richter mit keiner Silbe näher beschrieben sind, hier von den Richtern Jerusalems gesagt ist, dass sie aus Priestern und Familienhäuptern bestanden. Wenn man dies erwägt, muss man annehmen, dass die nicht näher beschriebenen Richter der bedeutendern Provinzstädte nur geringe Gesetzeskunde besassen, während die aus Priestern

---

*) Vgl. Syr. ܡܕܝܢܬܐ eigentlich Festung, dann aber grössere Stadt schlechtweg.

und Familienhäuptern bestehenden Richter von Jerusalem als Gelehrte den höchsten Gerichtshof des Landes bildeten. Danach ist למשפט יהוה = für die Entscheidung JHVHs, das heisst, als höchste Instanz, deren Entscheidung endgiltig ist; vgl. zu Ez. 44, 24. ולריב ist = und für zweifelhafte Fälle — vgl. zu Ex. 23, 2 — oder wenn man will, für Fälle, über die in den niedern Gerichten Streit ist. Für וישׁבו ירושלים aber hat man zu lesen וַיֵּשְׁבוּ בירושלים = und sie hatten ihren Sitz in Jerusalem, das heisst, sie zogen nicht im Lande umher, um die streitigen Fälle in den niedern Gerichten der Kreisstädte zu entscheiden, sondern hatten ihren festen, permanenten Sitz in der Hauptstadt, wo ihnen solche Fälle zur Entscheidung vorgelegt wurden.

10. Nach der Bemerkung zu V. 8 heisst hier אחיכם nicht „euere Volksgenossen“, sondern ist = euere **Kollegen**; vgl. zu Gen. 29, 4. Es kam also jeder Fall, der in den niedern Gerichten der Kreisstädte streitig war, vor das obere Gericht zu Jerusalem. Das war ganz nach der Vorschrift Deut. 17, 8—11. Und sonach erklärt sich auch der Unterschied zwischen der Ansprache Josaphats an die Kreisrichter und derjenigen an das obere Gericht. Nur jene Richter, welche die Litiganten vor sich hatten, werden vor Ansehung der Person und vor Bestechung gewarnt, nicht auch diese. Für והזהרתם, wobei alles Vorhergehende in der Luft schwebt, hat man entschieden וְהוֹרֵיתֶם zu lesen. Eine ähnliche Verschreibung fanden wir Ex. 18, 20.

XX.

1. Für das wegen des vorherg. בני עמון unmöglich richtige מהעמונים lesen die Neuern nach 1 Chr. 4, 41 מהמעונים oder מהמעינים. Mir aber scheint, dass מֵהַתֵּימָנִים das Ursprüngliche ist; sieh die folgende Bemerkung.

2. Statt מארם ist nach dem oben Gesagten mit andern nach einer einzigen Handschrift מֵאֱדֹם zu lesen.

4. Das erste יהודה ist wahrscheinlich für ביהודה verschrieben. Jedenfalls aber hat man V. a dahin zu verstehen, dass die einzelnen Gemeinden in der Provinz an dem proklamierten Buss- und Bettage sich in ihren **Städten** versammelten und einen Gottesdienst abhielten*). In V. b dagegen ist von Leuten aus den

*) Ueber einen ähnlichen, aber permanenten Brauch der Gemeinden berichtet die Mischnah; sieh Taanith 4, 2.

Provinzgemeinden die Rede, die sich an jenem Tage nach Jerusalem begaben, um dort dem Gottesdienst beizuwohnen.

8. Im zweiten Halbvers scheint mir בה zu umfassend, und ich vermute daher, dass statt dessen בָּזֶה zu lesen ist. Letzteres wäre = hier, in Jerusalem.

9. שפוט ist in שׁוֹט zu ändern und dieses im Sinne von Hi. 9, 23 zu fassen. Andere denken an שֶׁפֶט, das jedoch nirgends im Singular vorkommt.

16. Blosses פני kann nicht präpositional gebraucht werden. Man hat daher statt dessen לפני zu lesen, dessen ל durch Haplographie verloren gegangen ist. Ueber לפני mit Bezug auf eine Landschaft vgl. Gen. 23, 17 und Jos. 8, 14.

17. Wie בָּזֶה öfter für במקום הזה steht, so ist hier בזאת so viel wie בפעם הזאת. התיצבו heisst, merkt, passt auf; sieh zu 1 Sam. 12, 16.

19. Ueber בני הקהתים und בני הקרחים statt בני הקהתי, respekt. בני הקרחי sieh zu 1 Chr. 29, 4.

21. להדרת קדש ist = zur Verschönerung der heiligen Handlung; sieh zu Ex. 12, 16 und K. zu Ps. 29, 2. Die Prozession wird hier als gottesdienstliche Handlung angesehen. „Im heiligen Schmucke", wie man zu übersetzen pflegt, kann der Ausdruck schon wegen dessen ל nicht bedeuten. Ueber חלוץ sieh zu Num. 31, 3. 5.

22. Abgesehen davon, das Piel von ארב zum mindesten sehr zweifelhaft ist, passt hier מארבים, gleichviel, ob man darunter heimtückische Menschen oder feindliche Engel versteht, schon deshalb nicht, weil die genannten Heere nach V. 23 sich gegenseitig vernichteten, ohne irgendwelchen Angriff von aussen her. Statt des fraglichen Ausdrucks hat man מְעָרְבִים zu lesen. Letzteres heisst eigentlich Vermischungen, aber dann Verwirrungen; vgl. Synhedrin 2b ערוב פרשיות Konfusion der Abschnitte, wie auch den Gebrauch des Verbums in dem Ausdruck לערבב את השטן Rosch haschana 16 b.

25. Für בהם ist mit andern nach LXX בְּהֵמָה und für ופגרים nach etlichen hebräischen Handschriften וּבְגָדִים zu lesen.

34. Statt העלה ist הֶעֱלָה zu vokalisieren und יהוא בן חנני als Objekt dazu zu fassen.

XXI.

2. Für ישראל bringen alle alten Versionen יהודה zum Ausdruck, das auch sehr viele hebräische Handschriften bieten. Dennoch mag der Verfasser, zu dessen Zeit die gesamte jüdische Gemeinde ישראל genannt wurde, unbewusst diesem spätern Sprachgebrauch folgend, letzteres geschrieben haben; vgl. V. 4 שרי ישראל.

12. Der aggadische Charakter dieser schriftlichen Ermahnung liegt auf der Hand. Denn nach 2 K. 2,11f. fand die Himmelfahrt Elias noch bei Lebzeiten Josaphats statt, sonst würde bei jener Gelegenheit nicht Elisa, sondern Elia, dessen Meister, befragt worden sein. Und jetzt schreibt Elia an Joram, den Nachfolger Josaphats, einen Brief! Wie es scheint, erkannten schon die alten Rabbinen den aggadischen Charakter dieser Erzählung. Denn Aboth 5,9 wird unter den wunderbaren Dingen, die in der Abenddämmerung des sechsten Schöpfungstags nachträglich geschaffen wurden, neben הַכְּתָב auch הַמִּכְתָּב genannt, unter welchem letzterem ein jüdischer Gelehrter irgendwo scharfsinnig und richtig diesen Brief Elias versteht. Die Aggada wählte diese Art der Ermahnung, weil zu ihrer Zeit der religiöse Mut gering war und es undenkbar schien, dass ein hienieden lebender Prophet es hätte wagen können, an einen König, der seine eigenen Brüder alle ermordet — vgl. V. 4 — mit einer Strafpredigt heranzutreten. Für מלך ist wohl מַלְכֵי zu lesen, da Jod wahrscheinlich durch Haplographie verloren ging.

15. Statt רבים ist nach LXX, Vulg. und etlichen hebräischen Handschriften רָעִים zu lesen und darüber V. 19 zu vergleichen.

16. Die Philister und die Araber sind die nämlichen Völker, die dem Josaphat Geschenke gebracht hatten; vgl. 17, 11. Wenn sich diese Völker jetzt gegen dessen Sohn wenden, seinen Palast ausplündern und seine Kinder erschlagen, so muss man darin einen Finger Gottes erblicken.

17. Ueber וישבו sieh zu Ob. 11.

19. צאת הקץ ist unhebräisch, denn man kann nur בא הקץ sagen aber nicht יצא הקץ. Für הקץ ist daher הַקַּיִץ zu lesen. וכעת צאת הקיץ ist = und gegen Ende des Hochsommers. Ueber die Ausdrucksweise vgl. Ex. 23, 16 בצאת השנה. לימים מימים muss gestrichen werden. Der Ausdruck ist eine Glosse zu dem verderbten הקץ. Die Glosse selbst aber ist auch verderbt, denn für שנים hatte sie anfangs וְשָׁנִים. Unter הקץ לימים ושנים wollte der Glossator „das Ende der Tage und der Jahre“ verstanden wissen.

XXII.

1. Sonst heisst es nach dem Bericht über den Tod eines Königs einfach וימלך פ׳ בנו תחתיו, hier aber ist von einer förmlichen Krönung die Rede. Da aber Ahasja, obgleich nicht nur nicht der erstgeborene, sondern auch der jüngste Prinz, doch der einzig überlebender Sohn des verstorbenen Königs war, so muss es in seine

Besteigung des Thrones selbst unter den obwaltenden Umständen eine Unregelmässigkeit gegeben haben. Worin diese bestand, lässt sich jedoch nicht sagen. Ueber הראשנים = die ältern vgl. zu 1 Chr. 18, 17. הבא בערבים ist unübersetzbar. Wenn man mit veränderter Wortfolge läse הגדוד בערבים הבא, könnte dies zur Not heissen „die aus Arabern bestehende Schar, die eingefallen war" — vgl. zu 3, 16 — allein die Ausdrucksweise wäre immerhin absonderlich. Darum belässt man besser die massoretische Wortfolge, und ändert בערבים in הערבים. Für המחנה hatte der Text ursprünglich einen zweiten Volksnamen; vgl. LXX. Dieser und הערבים sind Apposition zu הגדוד.

2. Statt עמרי bringt LXX Luc. אחאב zum Ausdruck, doch kann בת hier sehr gut Enkelin heissen; vgl. zu 11, 20.

3. V. a fassen die Erklärer falsch, denn גם an der Spitze hebt wie öfter das Moment des Entsprechenden von Ursache und Wirkung hervor, und der Sinn ist der: weil seine Mutter eine Tochter Ahabs war, darum ging er auch in den Wegen des Hauses Ahabs.

5. Für הרמים ist nach dem Paralleltexte ארמים zu lesen, nicht הָרֹמִים = die Schützen, das Vulg. und Targum ausdrücken und auch einige hebräische Handschriften bieten.

7. תבוסת halte ich nicht für das Ursprüngliche. Ich glaube, dass in dem Worte der st. constr. eines Nomens von dem Stamme סות steckt, etwa הֲסָתַת oder מְסוּתַת. Nur ein solches Nomen, das „verderbliche Eingebung" heissen würde, passt hier in den Zusammenhang; vgl. 2 Sam. 24, 1 den Gebrauch des Verbums mit Bezug auf JHVH.

9. Das Anfangswort ist וַיְבַקֵּשׁ zu sprechen und die Konstruktion des Satzes die zu Gen. 4, 18 erörterte. Für וימיתהו aber ist mit andern nach den Versionen וימיתהו zu sprechen. Bei der massoretischen Aussprache dieses Wortes hat das vorherg. ויבאהו אל יהוא keinen rechten Sinn. Am Schlusse vermute ich למלחמה für לממלכה. Danach würde V. b besagen, dass das königliche Haus zu schwach war, gegen Jehu zu Felde zu ziehen, um den Tod Ahasjas zur rächen.

10. Statt des widersinnigen ותדבר ist nach dem Paralleltext ותאבד zu lesen, das die alten Versionen auch hier ausdrücken. Ueber הממלכה sieh zu 2 K. 11, 1.

12. Für אתם hat der Paralleltext אִתָּהּ, und dies, dessen Suff. auf מינקתו in V. 11 geht, ist entschieden vorzuziehen.

XXIII.

3. Statt unseres zweiten Halbverses steht in der Parallelstelle וירא אתם את בן המלך. Demgemäss bildet aber hier הנה בן המלך einen vollständigen Satz für sich und heisst, „hier ist der König“, während ימלך zum Folgenden gezogen werden muss.

11. Ueber העדות sieh zu 2 K. 11, 12.

12. Von Trabanten kann hier die Rede nicht sein, denn unser Verfasser hat aus den Trabanten des Paralleltextes Leviten und Familienhäupter gemacht; vgl. V. 2. 7. 8. Aus diesem Grunde streichen die Neuern הרצים, aber mit Unrecht. Das fragliche Wort entspricht offenbar dem הרצין des Paralleltextes, das unser Verfasser bereits vorfand, das er aber, weil er die Trabanten umgeht, in der beabsichtigten Aussprache nicht gebrauchen konnte. Er sprach daher רָצִים, von רצה, und fügte den Rest von V. a hinzu. Demgemäss ist הרצים והמהללים את המלך = die dem König huldigten und entgegenjubelten.

14. Statt des unpassenden ויוצא ist mit andern וַיְצַו zu lesen und 2 K. 11, 15 zu vergleichen.

15. Ueber den von den Neuern verkannten Sinn des Anfangssatzes sieh zu 2 K. 11, 16.

XXIV.

6. Für והקהל לישראל ist על ישראל zu lesen und darüber V. 9 zu vergleichen. Der Ausdruck hängt von משאת ab. Unter אהל העדות, dem V. 9 במדבר entspricht, hat man die Stiftshütte zu verstehen. Das Ganze bezeichnet die geforderten Beiträge als entsprechend der von Mose den Israeliten auferlegten Beisteuer für die Stiftshütte.

7. Statt המִרשעת ist entschieden הַמַּרְשַׁעַת zu vokalisieren. In letzterer Aussprache ist das Wort Partizip Hiph. Für בניה will man neuerdings nach LXX und Vulg. ובניה lesen, aber mit schlechtem Geschmack. Bei der massoretischen Lesart ist Athalia das Hauptsubjekt und sie wird somit verantwortlich gemacht für das, was ihre Söhne getan hatten; vgl. zu 22, 3. פרץ endlich heisst hier weder „einbrechen“ (Buhl) noch „Zerstörungen anrichten“ (Kautzsch), sondern פרצו וגו׳ ist = sie haben die Schäden — eigentlich die Risse — des Hauses Gottes unausgebessert gelassen. Dass nur dies gemeint ist, zeigt וגם = sogar an der Spitze des zweiten Halbverses, der eine Steigerung des ersten ist, sodass das Ganze heisst: die Söhne der gottlosen Athalia haben nicht nur für die

Ausbesserung der Schäden des Heiligtums nichts getan, sondern sie haben sogar die dem Tempel JHVHs gespendeten Gaben für den Baal verwendet. Nach den anderen Fassungen gibt es hier keine Steigerung, weil danach beide Handlungen von gleicher Frevelhaftigkeit sind. Ueber פרצו vgl. zu Gen. 38, 23.

10. Für וישמחו ist zweifellos וישמעו zu lesen und das Objekt dazu aus קול im vorherg. Verse zu entnehmen, ebenso wie das Objekt zu ויביאו aus dem dortigen משאת משה sich ergänzt. LXX drückt ויתנו statt וישמחו aus, doch liegt ersteres graphisch zu fern und passt auch neben ויביאו und namentlich vor diesem nicht. Am Schlusse ist לכלה in לְמַלֵּה = לְמַלֵּא zu ändern und Hi. 8, 21 zu vergleichen. Das Objekt zu diesem Verbum ist aus dem vorherg. ארון zu entnehmen. עד למלה ist also = bis sie sie — die Lade — voll machten. Das massoretische עד לכלה pflegt man zu übersetzen „bis auf den letzten Mann“, doch ist der Ausdruck dafür unhebräisch.

12. Statt עושה liest man nach den Versionen und einer beträchtlichen Anzahl hebräischer Handschriften besser עֹשֵׂי. Das folgende ויהיו שכרים fordert auch für dieses Partizip den Plural. Unter עושי מלאכת וגו' sind aber nicht die Werkführer zu verstehen, denn diese hatten das Recht nicht, die Arbeiter zu dingen, auch hätte עבדת danach keinen Sinn. Der fragliche Ausdruck bezeichnet die Geschäftsführer, die mit der Geschäftsführung betraute Kommission; vgl. Esther 3, 9.

17. Die alten Rabbinen verstehen hier וישתחוו im Sinne von „abgöttisch verehren“. Die Fürsten hätten dem König gesagt, er sei ein übernatürliches Wesen, da er nach siebenjährigem Aufenthalt im Allerheiligsten am Leben geblieben; vgl. Midrasch rabba Ex. Par. 8. Für uns kann diese rabbinische Phantasie nur insofern Interesse haben, als daraus hervorzugehen scheint, dass die alten Rabbinen oben 22, 12 und 2 K. 11, 3 שבע שנים statt שש שנים lasen.

18. Für האשרות ist nach LXX העשתרות zu lesen und darüber zu Ri. 3, 7 zu vergleichen.

19. Hier ist der Text nach 2 K. 14, 10 zu korrigieren und zu jener Stelle zu vergleichen.

20. רוח אלהים, worin das Bestimmungswort nur dazu dient, den Begriff zu steigern, ist = Heldenmut. Dass zu diesem Unternehmen Sacharjas ein ausserordentlicher Mut gehörte, beweist der Umstand, dass er dasselbe mit dem Leben büssen musste.

21. ויקשרו kann nicht richtig überliefert sein, denn קשר wird in dem hier passenden Sinne nur mit Bezug auf Verschwörungen gegen Fürsten gebraucht. Auch wurde Sacharja allem Anscheine nach sofort nach obiger Rede getötet, sodass es zu einer Verschwörung keine Zeit gab. Endlich verträgt sich der Ausdruck mit במצות המלך nicht, denn wenn ein König jemanden hinrichten lässt, braucht er sich dabei nicht mit einer Verschwörung zu helfen. Aus diesen Gründen muss ויקשרו in ויקומו geändert werden.

22. Für ובמותו ist ובמותו als Inf. zu vokalisieren und darüber zu Gen. 35, 18 zu vergleichen.

24. Statt לרב ist רַב zu lesen, da ל aus dem Vorherg. verdoppelt ist. לרב מאד ist keine hebräische Verbindung, wohl aber רַב מאד; vgl. Num. 11, 33. Ez. 47, 7. 1 Chr. 21, 13. Wegen חיל רב sieh Ez. 38, 15.

25. Für בני lese man mit andern nach LXX und Vulg. בן; die Recepta ist durch Dittographie von Jod aus dem Folgendem entstanden.

26. Ueber den ursprünglichen Schluss dieses Verses sieh die folgende Bemerkung.

27. Ziehe das Anfangswort zu dem vorherg. Verse. Danach waren die Söhne des Josabad an der Verschwörung mitbeteiligt. Von einem Verzeichnis der Prinzen ist in dergleichen Schlussformeln nirgends die Rede. Das Kethib ורב ist das einzig Richtige.

XXV.

8. Für כא אתה עשה חזק ist zu lesen אֹתָם תַּעֲשֶׂה חֹזֶק. Das Suff. an אתם bezieht sich auf das vorherg. בני אפרים, während חזק im Produktacc. steht. כי אם ist danach = denn wenn.

10. Der Aerger der israelitischen Heerschar erklärt sich daraus, dass sich die Mietlinge in ihrer Hoffnung auf Beute getäuscht sahen. Denn ihr Lohn belief sich nach der Angabe V. 6 nicht einmal auf M 8 pro Mann, sodass nur die Aussicht auf reiche Beute sie hätte locken können. Deshalb entschädigten sie sich auch für ihren Verlust durch die Plünderung der judäischen Städte; sieh V. 13.

19. Statt אמרת lese man אָמַרְתִּי = ich vermute. Weiter ist hier nichts zu ändern. להכביד ist so viel wie: ein Mehreres zu tun, das heisst, etwas Grösseres zu unternehmen; vgl. Jes. 8, 23.

23. Für הפונה ist mit andern nach der Parallelstelle הַפִּנָּה zu lesen, das LXX auch hier ausdrückt.

24. Neben זהב und כסף bezeichnet כלים nach einer frühern Bemerkung nicht speziell Geräte, sondern Wertsachen irgendwelcher Art.

XXVI.

1. Ueber וימליכו sieh zu 22, 1. In diesem Falle machte die Unzufriedenheit der Partei, die sich gegen den Vater verschworen hatte, bei der Thronbesteigung des Sohnes eine besondere Kundgebung des gesamten Volkes nötig.

5. Für לדרש ist höchstwahrscheinlich דֹּרֵשׁ zu lesen. בראות aber ist mit andern in בְּיִרְאַת zu emendieren.

6. Für das hier unmögliche ויבנה ערים ist sonder Zweifel zu lesen וַיָּבֹז הֶעָרִים = und er liess die Städte ausplündern. Ueber ערים als Objekt vgl. Gen. 34, 27.

7. Statt בגור־בעל והמעונים ist zu lesen בגור וְעַל המעונים. Die Landschaft hiess also גור, nicht גור בעל. Im Unterschied von zusammengesetzten Personennamen gibt es sonst, meines Wissens, keinen solchen Ortsnamen, dessen zweiter Bestandteil בעל wäre.

13. Streiche חיל am Schlusse von V. a. Dieser Ausdruck ist durch Dittographie aus dem Vorherg. und dem Folg. entstanden.

19. Ueber זרח im Sinne von „plötzlich ausbrechen" sieh die Bemerkung zu Hos. 7, 9.

XXVII.

5. Ueber השיב in der Bedeutung „Tribut pflichtgemäss abliefern"; vgl. zu 2 K. 3, 4.

6. Der zweite Halbvers ist = er bemass seinen Wandel so, dass er JHVH wohlgefällig war. Ueber הכין sieh zu Ex. 16, 5.

XXVIII.

3. Da בער sonst nirgends mit persönlichem Objekt vorkommt, hat man hier ויבער mit andern nach 2 K. 16, 3 in וַיַּעֲבֵר zu ändern.

8. Die Präposition in מאחיהם ist partitiv zu fassen, נשים aber nicht mit אלף, sondern mit dem Folgenden zu verbinden. נשים בנים ובנות bildet sonach eine Epexegese, sodass das Ganze ist = und die Israeliten nahmen von ihren Brüdern 200000 gefangen, darunter Frauen, Knaben und Mädchen. Zu dieser Fassung ist man schon deshalb gezwungen, weil das Gezählte bei אלף im Sing. stehen muss.

10. Das zweite אתם ist unbedingt in הֵם zu ändern und dieses auf die gefangenen Judäer zu beziehen. רק gehört zu אשמות, obgleich es davon getrennt ist. Letzteres ist Pl. von אשם, nicht von אשמה; vgl. Kerithoth 5, 2. Zwar lautet der Pl. von אשם mit Suff.

Ps. 68, 22 אשמיו, aber dort heisst das Nomen Schuld, während es hier das Schuldopfer bezeichnet, und es ist deshalb möglich, dass dasselbe in letzterer Bedeutung auch in der klassischen Sprache den Pl. auf ôth bildete. Nach dem oben Gesagten ist V. b = sollten sie — die Gefangenen — euch nicht vielmehr sein ebenso viele Schuldopfer darzubringen JHVH, euerem Gotte? Die Freilassung der gefangenen Judäer wird somit als Sühnopfer für das unter dem Brudervolk angerichtete Blutbad angesehen.

14. Ueber חלוץ sieh zu Num. 31, 3. 5. Die Kriegsgefangenen pflegten auf dem Marsche vor dem siegreichen Heere zu ziehen — vgl. zu Jes. 40, 10 — und deshalb waren sie in der Obhut des Vortrabs.

15. כּוֹשֵׁל bezeichnet hier einen Menschen, der von langem Marsche ermüdet, zu Fuss nicht weiter fortkommen kann; sieh zu Jes. 5, 27.

20. Das Schlusswort ist mit andern חִזְּקוֹ zu vokalisieren, da Kal von חזק die hier erforderliche transitive Bedeutung nicht haben kann; sieh zu Jer. 20, 7.

21. Für חלק konjizierte LXX לקח, aber dazu passt בית יהוה als Objekt herzlich schlecht. Es ist statt dessen חָלַץ zu lesen. Letzteres heisst er plünderte; sieh K. zu Ps. 7, 5. Diese Bedeutung entsteht bei חלץ wie bei שָׁלַל aus dem Begriff „herausziehen.“ Gewöhnlich fasst man die Recepta in diesem Sinne, dessen Entstehung man damit erklärt, dass die Beute verteilt wird. Dabei vergisst man aber, dass „plündern“ und „erbeuten“ nicht dasselbe sind.

22. Der zweite Halbvers bildet einen vollständigen Satz für sich und ist wörtlich = das war der König Ahas, das heisst, das sah ihm ähnlich.

23. Statt מעזרים ist עֹזְרִים zu lesen, was auch andere schon vermutet haben. Mem ist aus dem Vorhergehenden verdoppelt. Von עזר war Hiph. nicht im Gebrauch. Aber auch für להכשילו liest man ungleich besser לְמִכְשׁוֹל.

XXIX.

3. בחדש הראשון war hier in der Urquelle nicht = נִיסָן, sondern es bezeichnete der Ausdruck den ersten Monat der Regierung Hiskias. Ursprünglich wollte also hier gesagt sein, dass Hiskia noch nicht einen Monat auf dem Throne sass, als er die im Folgenden beschriebene Reinigung des Tempels und Wiederherstellung des Opferkultus begann; sieh zu V. 20. Der Chronist missverstand

jedoch diese Zeitangabe, indem er בחדש הראשון in seinem gewöhnlichen Sinne fasste, und dies gab ihm Gelegenheit, die von Hiskia veranstaltete verspätete Passafeier, von der das Buch der Könige nichts weiss, zu erdichten. Im zweiten Halbvers verstehen die Erklärer חזק fälschlich vom Ausbessern der Türen, denn „die Türen öffnen und sie befestigen" ist so viel wie: sie öffnen und dafür sorgen, dass sie nicht wieder für immer geschlossen werden. Nach der üblichen Fassung müsste חזק vor פתח kommen.

7. ויכבו את הנרות ist = und liessen die Lampen nicht anzünden; vgl. zu 24, 7 und Pr. 31, 18.

11. Mit תִּשָּׁלוּ kommt man nicht weit. Es ist statt dessen תִּרְשְׁלוּ zu lesen und darüber Syr. ܪܫܠ nachlässig sein zu vergleichen. Im Neuhebräischen hat Hithp. von רשל dieselbe Bedeutung.

15. Statt בדברי ist כִּדְבַר zu lesen und darüber 30, 12 zu vergleichen. Die Recepta beruht auf Dittographie von Jod.

19. לפני המזבח will nicht räumlich gefasst sein, sondern es ist der Satz = und sie stehen dem Altare zu Diensten, das heisst, sie sind für seinen Dienst bereit; vgl. Gen. 24, 51.

20. וישכם hat denselben Zweck wie בחדש הראשון in V. 3 und hebt den frommen Eifer hervor, womit Hiskia bei der Wiederherstellung des JHVH-Kultus zu Werke ging.

21. Ueber die Tiergattungen, von denen bei dieser Gelegenheit geopfert wurde, sieh Lev. 4, 3. Ex. 29, 22 und Lev. 9, 3. Die Farren für das Königtum entsprechen hier dem Opfer des Hohenpriesters der ersten Stelle, das Opfer für das wieder eingeweihte Heiligtum dem Widder der zweiten und die Ziegenböcke für Juda dem Gemeindeopfer der dritten, nur ist hier die Anzahl sämtlicher Opfer grösser.

23. Ueber ידיהם = je eine ihrer Hände sieh die Bemerkung zu Ex. 29, 10.

24. אמר fassen die Erklärer hier fälschlich im Sinne von „befehlen", denn der Ausdruck ist an dieser Stelle bereits kultischer terminus techn. und heisst, ein Opfer für eine bestimmte Person nennen. Bei der Darbringung des Ganzopfers und des Sündopfers bestimmte der König dieselben für die gesamte Gemeinde. Denn das Opfer musste auf den Namen dessen dargebracht werden, dem es Sühne schaffen sollte; sieh Sebachim 4, 6.

31. Hier ist der Text im ersten Halbvers nicht in Ordnung. Die Worte עתה מלאתם ידכם ליהוה werden gewöhnlich mit Bezug auf die Priester verstanden und demgemäss übersetzt man „jetzt habt

ihr euch von neuem JHVH geweiht", allein abgesehen davon, dass man nach alttestamentlichen Begriffen sich selbst nicht weihen, sondern nur von einem andern geweiht werden kann, ist ja die Anrede hier, wie V. b f. zeigt, an die Gemeinde, nicht an die Priester. Tatsächlich hat man מלאתם in מַלְאוּ אַתֶּם zu ändern. Dann erhält man den Sinn: nunmehr opfert ihr JHVH reichlich, wörtlich gebt ihr JHVH mit vollen Händen; sieh zu 1 Chr. 29, 5. אתם beim Imperativ erklärt sich daraus, dass die im Vorhergehenden genannten Opfer nicht die Gemeinde, sondern Hiskia darbrachte. In dem, was unmittelbar darauf folgt, wird uns gesagt, dass die Gemeinde dieser Aufforderung Hiskias nachkam. Die Korruption beruht auf Missverständnis, ist also eine gelehrte Verballhornung. נדיב לב heisst nicht „der, den sein Herz trieb", wie man den Ausdruck traditionell wiedergibt, sondern ist = Liberaler, Generöser. Man hat nicht beachtet, dass der fragliche Ausdruck hier nur in Verbindung mit den עלות gebraucht ist, während es mit Bezug auf die andern Opfer הקהל heisst. Es ist aber sehr natürlich, dass die Darbringung von Opfern, deren Fleisch gegessen wurde, allgemein war, während nur die Generösen Ganzopfer darbrachten.

36. Statt הֵכִין ist הָכִין als Inf. constr. zu lesen und לָבָם für לעם. Hiskia und das Volk freuten sich, dass ihnen JHVH die religiöse Stimmung gegeben. Ueber die Ausdrucksweise vgl. besonders 30, 19.

XXX.

5. Statt מבאר שבע ועד דן sagte man im nördlichen Reiche aus naheliegendem Grunde umgekehrt מדן ועד באר שבע; vgl. Ri. 20, 1 und 2 Sam. 17, 11.

9. Für ובניכם liest man vielleicht besser ובניהם, mit Suff., das auf אחיכם geht. יסיר aber hat man ohne den mindesten Zweifel in יַסְתִּיר zu ändern, da הסיר פניו mit Bezug auf JHVH sonst nirgends vorkommt.

10. Für משחיקים las wohl der Text ursprünglich מְשַׂחֲקִים, denn von שחק lässt sich Hiph. nicht belegen.

12. גם heisst hier nicht „auch", weil diese Bedeutung zu dem, was V. 10 f. über die Bürger des nördlichen Reiches gesagt ist, nicht passt. Am besten wird diese Partikel hier durch „dagegen" wiedergegeben. Während die Aufforderung nach dem Tempel zu Jerusalem zu kommen von den meisten Stämmen des nördlichen Reiches verhöhnt wurde und nur bei einzelnen Leuten in drei

Stämmen Beachtung fand, ist man ihr in Juda allgemein nachgekommen. Ueber diesen Gebrauch von גם sieh zu Num. 22, 33.

13. Für לרב ist רַב zu lesen und darüber zu 24, 24 zu vergleichen. Wie dort, ist die Korruption auch hier durch Dittographie von ל entstanden.

14. Statt הַמְקַטְּרוֹת spricht man ungleich besser הַמְּקַטְּרוֹת. Letzteres wäre Pl. von מְקַטֵּר; vgl. Ex. 30, 1.

18. Wie schon früher wiederholentlich bemerkt, kann ein Eigennamen im Hebräischen durch ein Adjektiv nicht näher beschrieben werden. Ueber die sehr wenigen Ausnahmen und den Grund dafür sieh zu Jos. 1, 2. Hier folgte ich früher der traditionellen Erklärnng, wonach הטוב auf יהוה sich bezieht, weil mir diese Fassung dadurch gerechtfertigt schien, dass man zur Zeit unseres Verfassers יהוה bereits אדני sprach, welches ein Appellativ ist. Jetzt aber finde ich, dass sich andere Bedenken gegen diese Fassung erheben. Denn erstens haben wir es an dieser Stelle mit einem Gebet zu tun, und in einem solchen muss die Gottheit angeredet werden, was aber nach der üblichen Erklärung nicht geschieht. Und zweitens ist יהוה danach Subjekt zu יכפר und deshalb der Gebrauch von בעד nicht richtig. Denn diese Präposition wird nur dann in Verbindung mit כפר gebraucht, wenn es sich um die vom Priester vollzogenen Riten handelt, die für die Sühne nötig sind; mit andern Worten, כפר mit בעד der Person heisst, ihr Sühne bewirken oder schaffen, dagegen wird Gottes Vergeben der Sünden durch כפר mit ל der Person ausgedrückt. Aus diesen Gründen muss יהוה als Vokativ und הטוב substantivisch und sächlich als Subjekt gefasst werden. In dieser Weise und indem man den Satz mit dem Folgenden verbindet, was die meisten Erklärer auch tun, erhält man den Sinn: o JHVH, lass das Gute an der Sache Sühne sein für jeden, der usw. Das Gute an der Sache ist die wohlgemeinte Absicht.

20. וירפא את העם ist hier so viel wie וְלֹא הִכָּה בָעָם = und verschonte das Volk. Ueber das Sprachgesetz, wonach unser Satz diesen Sinn ausdrücken kann, sieh zu Gen. 38, 23.

21. Für בכלי lesen die Neuern richtig בְּכָל, doch damit allein ist die Sache hier noch nicht abgetan; man hat auch alles, was auf יום ביום folgt, zu streichen, mit Ausnahme von בכל עז. Ueber בכל עז vgl. Deut. 6, 5 בכל מאדך.

22. המשכילים שכל טוב ליהוה heisst nicht „die gute Einsicht für den Dienst JHVHs bewiesen“, was keinen rechten Sinn hätte,

sondern ist = die sich gegen JHVH gut benommen hatten; vgl. zu 1 Sam. 25, 3. Die Leviten hatten nämlich bei dieser Gelegenheit mehr Eifer für die Sache JHVHs gezeigt als die Priester; sieh 29, 34. Für das widersinnige ויאכלו lesen die Neuern nach LXX richtig וַיְכַלּוּ. Weiter geht man nicht, weil LXX es nicht tut. In Wirklichkeit aber muss auch ומתודים in וּמוֹדִים geändert werden, da Hithp. von ידה die hier erforerliche Bedeutung „preisen" nicht hat. Wenn הִתְוַדָּה in diese Begriffssphäre käme, könnte es höchstens heissen sich selbst preisen, woran hier selbstredend nicht zu denken ist.

27. וַיִּשָּׁמַע בקולם ist unhebräisch. Es ist statt dessen וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים zu lesen. Nur bei dieser Emendation erhält man hier eine Beziehung für das Suff. in קדשו im zweiten Halbvers.

XXXI.

2. Zu ולהלל passt בשערי nicht, und die Erklärer setzen daher לשרת unmittelbar vor letzteres. Mir aber scheint, dass die massoretische Aufeinanderfolge der Verba richtig ist, dass man aber בשערי מחנות in בְּשִׁרִים אֶת zu ändern hat. Ich ziehe letzteres Verfahren vor, weil das Absingen von Hymnen, das während des Verbrennens der Opfer auf dem Altare geschah — vgl. 29, 27 — eher neben diesem genannt werden kann als das Türhüten, das ein völlig heterogener Dienst war. Auch ist der Ausdruck מחנות יהוה in diesem Zusammenhang für mich undeutbar*).

3. Für ומנת ist ohne den mindesten Zweifel וּמַתְּנַת zu lesen, da מנת in der Weise, in der es hier geschieht, nur zum Empfänger der Gabe in Beziehung gebracht werden kann, nicht zum Geber; vgl. Ps. 11, 6. 16, 5. 63, 11. Die Korruption ist unter dem Banne von V. 4 entstanden, wo aber das fragliche Substantiv richtig gebraucht ist.

6. ויהודה ist zu streichen, denn das vorhergehende בני ישראל bezeichnet ebenso wie in V. 5 Juden schlechtweg, ohne Rücksicht auf Reichsangehörigkeit. ערי יהודה, dem ירושלים in V. 4 gegenübergestellt, heisst die andern Städte Judas; vgl. zu Gen. 3, 2. מעשר קדשים ist unmöglich richtig überliefert, denn von קדשים gab es keinen Zehnten. LXX bringt für letzteres עִזִּים zum Ausdruck, aber die Ziegen würden nicht besonders genannt sein, da sie im vorherg. צאן ein-

*) Anders 1 Chr. 9, 19, wo מחנה in derselben Verbindung im Sing. gebraucht ist.

geschlossen sind. Auch zeigt der Artikel beim folgenden Partizip dass das Substantiv, worauf sich dieses bezieht, determiniert ist. Aus diesen Gründen, und weil Pual von קדש hier überhaupt nicht, passt, hat man ומעשר קדשים המקדשים in וּמְעַט הַקֳּדָשִׁים הַמְּקֻדָּשִׁים zu ändern. Während des pflichtgemässen Zehnten die Fülle einkam, waren die freiwilligen Spenden an Getreide und Feldfrüchten, die hier קדשים genannt sind, unbedeutend. Ueber blosses הקדשים statt מעשר קדשים vgl. V. 12.

10. Statt והנותר ist mit andern nach LXX zu lesen נוֹתַר = sodass wir übrig behielten.

12. כּוֹנַנְיָהוּ, wie das Kethib gesprochen werden will, wird von der Massora in כָּנַנְיָהוּ emendiert, da aber von כון Kal nicht im Gebrauch war, wird wohl ersteres vorzuziehen sein.

14. Ueber die Endung â in למזרחה sieh die Ausführung zu Gen. 1, 30.

17. Weder ואת noch אֵת, das LXX dafür ausdrückt, scheint mir richtig. Ich vermute, dass ואת התיחש in וְהִתְיַחֵשׂ zu ändern ist.

18. אמונה, das unter anderem Dauer und Ausdauer heisst, vgl. zu Pr. 28, 20, bedeutet hier Beständigkeit, ein Begriff, der auch den stehenden Ausdrücken בית נאמן und מקום נאמן zu Grunde liegt. Das Subjekt zu יתקדשו aber ist aus dem vorherg. טפם וגו' zu entnehmen. Danach heisst V. b: denn durch das lebenslängliche Amt jener — der Priester und Leviten — sind sie, nämlich deren Frauen nebst kleinern und grössern Kindern, mit heilig. Denn die Priester und Leviten selbst sind קדש; vgl. 23, 6. Diese Bedeutung von אמונה ist wohl zu beachten.

19. Ueber den Sinn von אנשים אשר נקבו בשמות sieh die Bemerkung zu Esra 8, 20.

XXXII.

1. Gleich hier am Anfang dieses Abschnitts deutet der Verfasser an, dass der Assyrier diesmal zur unrechten Zeit kam, und dass er unverrichteter Sache zurückkehren musste, da JHVH nach all dem Eifer, den Hiskia und das Volk für die Sache seiner Religion gezeigt hatten, die heilige Stadt dem Feinde nicht preisgeben konnte.

3. ויעזרהו kann dem Zusammenhang nach nur heissen: und sie stimmten ihm bei, schlossen sich seiner Ansicht an.

4. Ueber למה = פן sieh zu Gen. 27, 45; daher der Anschluss des Perf. consec. an יבואו. Für מלכי ist wahrscheinlich מַלְאֲכֵי zu

lesen; vgl. 2 K. 19, 23 מלאכיך. Unser Verfasser liesse danach den Hiskia vermuten, dass der König von Assur die heilige Stadt nicht sofort angreifen, sondern zuerst zur Uebergabe auffordern werde, was in der Folge auch geschah. Aus diesem Grunde wären die Befehlshaber des feindlichen Heeres hier Boten genannt. Wenn diese, meint Hiskia, in der Nähe von Jerusalem kein Wasser finden, werden sie mit sich handeln lassen. Andere ändern מלכי in מלך und demgemäss die dazu gehörenden Verba in den Sing. Mir aber scheint ersteres Verfahren den Vorzug zu verdienen, weil es nicht so tief in den Text eingreift.

5. Für על המגדלות ist mit Berth. nach Vulg. עָלֶיהָ מִגְדָּלוֹת zu lesen. Auch das darauf folgende החומה hat man in חוֹמָה zu ändern. Der Artikel ist durch Dittographie entstanden. Letzteres Substantiv ist selbstredend ein weiteres Objekt zu ויכן, nicht zu ויעל.

12. הוא bezieht sich auf יהוה im vorherg. Verse und ist das Hauptsubjekt (مبتدا), während der darauf folgende Satz das Prädikat bildet. Der Sinn ist danach wesentlich derselbe wie Jes. 36, 7. Am besten gibt man V. a wieder: er? hat doch Hiskia usw. Die allgemein übliche Verbindung von הוא mit יחזקיהו zu dem Begriffe „derselbe Hiskia“ ist sprachgesetzlich nicht gestattet. Charakteristisch für unsern Verfasser ist, dass er des Assyriers Hinweis auf die Eitelkeit der judäischen Hoffnung auf Aegypten — vgl. Jes. 36, 5 f. — ganz weglässt.

15. אף כי ist hier so viel wie: dazu kommt noch dass; sieh das zu Jos. 22, 7 über גם כי Gesagte. לא יצילו, wofür mehrere Handschriften לא יציל bieten, heisst danach, er will euch nicht retten. Der Begriff „wollen“ liegt in dem Imperf., besonders wenn das Verbum verneint ist; vgl. Jer. 6, 16 לא נלך. V. 14 behauptet der Assyrier, dass JHVH seinem Volke nicht helfen könne, und hier fügt er hinzu, dass JHVH, den die Beschränkung seines Kultus durch Hiskia verlezt habe, ihm auch nicht helfen wolle. Nur bei dieser Fassung hat der Hinweis auf die Beschränkung des JHVH-Kultus einen Sinn; sieh zu Jes. 36, 7.

19. כעל ist, wie schon früher einmal bemerkt, nicht gut hebräisch, findet sich aber bei spätern Schriftstellern; sieh Ps. 119, 14.

21. Statt ומיציאי ist wahrscheinlich וּמִיְּצָאֵי zu lesen, denn mit nur sehr wenigen Ausnahmen gibt es von Verben, die ein Partizip Kal bilden, kein Adjektiv irgendwelcher Form.

22. Für das hier unpassende וינהלם ist mit andern nach LXX und Vulg. וַיָּנַח לָהֶם zu lesen.

24. Mit ויאמר להם ist hier nichts anzufangen, und man hat ויאמר nach LXX in וַיֵּעָתֵר zu ändern, woran auch andere schon gedacht haben.

26. Für כנבה bringt LXX מִנְבָה zum Ausdruck, und dies ist herzustellen.

28. Statt ועדרים לאורות drücken LXX und Vulg. וְאֻרוֹת לעדרים aus, doch ist dies wohl nur geraten. Der fragliche Ausdruck ist zu streichen und darüber die folgende Bemerkung zu vergleichen.

29. ועדים hat man in וַעֲדָרִים zu ändern. Nur zu diesem letzteren passt das folgende ומקנה צאן וגו׳. Schon ein alter Leser schrieb diese Korrektur an den Rand hin, woher sie aber V. 28 in den Text eindrang und zur Ergänzung des Sinnes die Hinzufügung von לאורות mit sich brachte. Ueber עָשָׂה in Verbindung mit עדרים vgl. Gen. 30, 40 den Gebrauch des sinnverwandten שית. Dagegen ist עָשָׂה עדים keine hebräische Wendung.

31. Das widersinnige המשלחים ist in הֵם שֹׁלְחִים aufzulösen. Die Worte הם שלחים וגו׳ אשר היה בארץ bilden eine parenthetische Epexegese. Andere lesen nach LXX und Vulg. הַמְשַׁלְּחִים, was sie aber nicht tun würden, wenn sie den Unterschied zwischen Kal und der intensiven Form von שלח wüssten; sieh zu Gen. 8, 7.

33. מַעֲלֵה heisst hier nicht Aufstieg, was in den Zusammenhang nicht passen würde, sondern ist Bezeichnung für den besten und vorzüglichsten Teil einer Sache; vgl. im Talm.-aram. Dialekte מעלי und das Abstraktum מעליותא.

XXXIII.

8. העמדתי ändern die Neuern nach LXX und Vulg. in נָתַתִּי, doch beruht dies nur auf Missverständnis des unmittelbar darauf folgenden Ausdrucks. Die alten Uebersetzer fassten nämlich die Präposition in לאבתיכם als Bezeichnung des Dativs, und dazu schien nur נתתי zu passen. In Wirklichkeii aber bezeichnet ל hier wie öfter den Objektacc., während der Acc. von אשר von dem Begriff der Bewegung abhängt, sodass der Relativsatz ist = wo ich euere Väter hinstellte, das heisst, wo ich ihnen feste Fussung gab. Die Ausdrucksweise ist wegen des vorhergehenden רגל ישראל gewählt; sieh Ps. 122, 2. Dass der Paralleltext wirklich נתתי füt העמדתי hat, verschlägt nicht viel.

14. Für וְלָבוֹא, dessen Präposition wie in לגיחון von מערבה abhängt, spricht man wohl besser וּלְבוֹא; statt וסבב aber hat man zweifellos וְסָבַב zu lesen. Von letzterem hängt die Präposition in לעפל ab.

16. Das Kethib, das וַיִּבֶן gesprochen sein will, welches letzteres LXX auch ausdrückt, ist das einzig Richtige.

19. Für חוזי ist mit andern חוזיו zu lesen und darüber 1 Chr. 21, 9 חֹזֵה דויד zu vergleichen. Waw ist durch Haplographie verloren gegangen. Doch ist das Suff. hier eigentümlich gebraucht, sodass חוזיו heisst: seine zeitgenössischen Seher.

20. Hinter ויקברוהו drückt LXX noch בְּגַן aus, und dies ist nach dem Vorgang anderer herzustellen.

22. Von den hier genannten Götterbildern ist oben V. 15 nur gesagt, dass Manasse nach seiner Bekehrung sie aus der heiligen Stadt entfernte, nicht aber dass er sie vernichtete, und Amon konnte sie daher zurückbringen lassen.

23. אמון ist Epexegese zu הוא und vielleicht nur eine Glosse dazu; sieh zu 32, 12.

25. Ueber וימליכו sieh zu 26, 1. Die Umstände sind hier ganz dieselben wie dort.

XXXIV.

4. Ueber לפניו = auf seine Anordnung vgl. zu Gen. 43, 33. Für הקברים drücken die alten Versionen קִבְרֵי aus, was aber wahrscheinlich nur eine Wiedergabe des massoretischen Textes dem Sinne nach ist. Mir scheint dass ersteres das Ursprüngliche ist, dass aber הזבחים להם getilgt werden muss. Es wäre auch nicht gut möglich gewesen, auszufinden, welche von den Toten in den Gräbern im Leben den Götzen geopfert hatten.

6. Statt בחרבתיהם ist mit andern בְּחָרְבֹתֵיהֶם zu vokalisieren. Der Ausdruck scheint mir aber eine Glosse zu sein. Das Ganze ist mit dem Folgenden zu verbinden.

7. Sieh die vorherg. Bemerkung. Danach ist aber hier נִתַּץ statt וינתץ zu lesen. Auch להדק muss in וְהֵדַק, nicht in לְהָדֵק, das syntaktisch unkorrekt wäre, geändert werden.

10. Ueber den Sinn hier sieh die Bemerkung zu 2 K. 22, 5.

11. Subjekt zu ויתנו ist der Ausdruck עשי המלאכה המפקדים; sieh zur ebengenannten Stelle. Für לקנות ist nach dem Paralleltexte ולקנות zu lesen. ולקרות את aber ist in וּלְקִירוֹת zu emendieren und über קירות הבתים zu 1 Chr. 29, 4 zu vergleichen. לקירות schliesst sich dann

an למחברות an. השחיתו endlich heisst nicht „sie hatten zerstört“, sondern ist so viel wie: sie hatten in Verfall geraten lassen; sieh das zu 24, 7 über פרצו Gesagte.

17. Der Ausdruck המפקדים ועל יד וגו׳ ist in עשי המלאכה המפקדים zu ändern und darüber zu V. 10 zu vergleichen. Die dortige nähere Bestimmung durch בבית יהוה konnte hier weggelassen werden.

20. Da die hier genannten Männer in einem gewissen Sinne alle Diener des Königs waren, so muss עבד המלך als Attribut des letztgenannten Asaja in engerem Sinne verstanden sein wollen, nämlich im Sinne von „Leibdiener.“ Es scheint, dass der König dem Priester und den zwei Staatsbeamten nicht recht traute und deshalb seinen ihm zugetanen Leibdiener mitschickte.

22. Hinter ואשר bietet eine hebräische Handschrift noch צִוָּה, während LXX אמר und Syr. שלח zum Ausdruck bringt. Mir will jedoch scheinen, dass hier nichts ausgefallen ist, dass man aber ואשר in וְאַנְשֵׁי zu ändern hat. Dem Hilkia gegenüber, der als Priester die Religion repräsentierte, werden die zwei Staatsbeamten und der königliche Leibdiener „Männer des Königs“ genannt.

27. Sprich מִלְּפָנַי statt מִלִּפְנֵי und streiche אלהים. Letzteres beruht auf Missverständnis von דבריו, dessen Suff. auf הַסֵּפֶר in V. 24 geht.

32. Am Schlusse des ersten Halbvers vermuten die Neuern den irrtümlichen Wegfall von בַּבְּרִית, was jedoch nicht notwendig richtig ist, denn bei vorhergehendem und folgenden ברית konnte der Verfasser selber dies hier als Komplement weglassen.

33. Hier ist ויעבר in וַיַּעֲמֵד zu ändern und dieses im Sinne von „verpflichten“ zu fassen; vgl. Neh. 10, 33, nur dass dort die Konstruktion des Verbums verschieden ist. Die Recepta verstehen die Erklärer im Sinne von „nötigen“, zu etwas anhalten“, doch kann Hiph. von עבר diesen Sinn nicht ausdrücken. An der Korruption ist das darauf folgende לעבוד schuld, das an der Spitze des Satzes Hiph. desselben Verbums vermuten liess.

XXXV.

3. An תנו, das den Erklärern solche Schwierigkeiten macht, ist nichts zu ändern. Der Ausdruck heisst aber nicht „gebt“, sondern ist nach dem zu Gen. 38, 23 erörterten Sprachgesetz so viel wie: belasst, entfernt nicht. Dieser Befehl des Josia wird klar, wenn man erwägt, dass jetzt seit der gänzlichen Abschaffung der Bamôth etliche Jahre verflossen waren. Die Neuerung hatte

im religiösen Leben der ausserhalb Jerusalems wohnenden Juden eine Leere gelassen. Sie fühlten nunmehr das Bedürfnis nach der Nähe eines Heiligtums. Dieses Bedürfnis befriedigten die Leviten, wie es scheint, indem sie ab und zu mit der heiligen Lade nach den Provinzstädten und den Dörfern Ausflüge machten. Denn die Lade war im Tempel die Hauptsache, weshalb man nach Joma 54a die Tempelbesucher an den drei grossen Festen sie offiziell zeigen liess. Jer. 3, 16, wo der Prophet gegen die abgöttische Verehrung der Lade sich auslässt, hat sich in dem aus dem Munde des Volkes angeführten Ausdruck ארון ברית יהוה der Freudenruf erhalten, womit der seltene Anblick der Lade begrüsst wurde. Diesen Unfug, den die Leviten mit der heiligen Lade trieben — denn sie liessen wohl dieselbe nur gegen ein Eintrittsgeld sehen — befiehlt Josia hier einzustellen.

4. Das Kethib, das וְהָכוֹנוּ gesprochen sein will, ist das einzig Richtige, was auch andere schon eingesehen haben.

6. והתקדשו ist in וְהַפְשִׁיטוּ zu ändern und darüber V. 11 zu vergleichen. Ersteres, wenn es richtig wäre, müsste vor dem ersten Imperativ kommen. Das Athnach ist danach bei לאחיכם zu setzen. Letzterer Ausdruck ist hier = für euere Kollegen. Gemeint sind die Priester, die von dem Altardienst in Anspruch genommen waren und deshalb ihr eigenes Passahopfer nicht zubereiten konnten; sieh V. 14.

12. עֹלָה heisst hier nicht Ganzopfer*), sondern ist Bezeichnung für diejenigen Fleischteile, die auf dem Altar verbrannt wurden. Diese Teile taten die Leviten jetzt für deren Verbrennung auf dem Altar durch die Priester bei Seite. Das Subjekt zu לתתם ist unbestimmt, und dessen Suff. geht nicht auf עלה, das ja im Sing. steht und Femininum ist, sondern auf die Leviten. Die Worte לתתם למפלגות לבית אבות לבני העם bilden einen Umstandssatz, und der heisst: nachdem man sie — die Leviten — nach ihren Divisionen auf die Familienhäupter des Volkes verteilt hatte. Es waren also jeder Levitenabteilung mehrere Familiengruppen der Gemeinde zugewiesen, für welche sie das Passahopfer zuzubereiten hatten. Was auf diesen Satz folgt, schliesst an ויסירו העלה an. Das Ganze ist von den Erklärern missverstanden worden.

*) Die das Passahopfer begleitenden Opfer waren nicht Olôth, sondern Schelamim, von denen nur sehr geringe Teile auf den Altar kamen, während der Rest des Fleisches vom Darbringer und seinen Freunden gegessen wurde; sieh Pesachim 6, 4.

13. Blosses בשל heisst gar machen, gleichviel wie. Will man daher „braten" von „kochen" unterscheiden, so muss für ersteres באש und für letzteres במים als Komplement zum Verbum hinzugefügt werden; vgl. Ex. 12,9. Kocharten wurden, wie bereits zu Num. 11, 8 bemerkt, durch Nennung des Kochgefässes unterschieden. Danach erklärt sich hier die Angabe der Gefässe im zweiten Halbverse.

21. Für אַתָּה liest Kittel, angeblich nach LXX und Vulg., אֲנִי אַתָּה, weil er mit ersterem nichts anzufangen weiss. אתה dient hier zur starken Hervorhebung des Suff. in עליך; sieh zu 2 Sam. 19,1. Den genannten alten Uebersetzern aber lag keine verschiedene Lesart vor; sie gaben nur den hebräischen Text dem Geiste ihrer Muttersprache gemäss wieder.

22. Statt des in diesem Zusammenhang unmögliche התחפש drückt LXX התחזק aus, mir aber scheint, dass man dafür הִתְאַפֵּק zu lesen hat. Josia sah die Gefahr, den der Kampf für ihn haben wird, überwand jedoch die Furcht und zog gegen den Aegypter aus.

24. Wie 18, 34, ist auch an dieser Stelle הַמֶּרְכָּבָה für הַמַּעֲרָכָה verschrieben. Hier ist die Recepta schon deshalb nicht richtig, weil es danach וַיּוֹרִדֻהוּ statt ויעבירהו heissen müsste; vgl. 1 K. 20,33 und 2 K. 10, 15 den Gebrauch von Hiph. von עלה im Sinne von „in den Wagen steigen lassen." המשנה scheint mir sehr zweifelhaft, denn, wie man רכב המשנה auch deuten mag, leuchtet der Grund für die Wahl des so benannten Wagens nicht ein. Ich vermute, dass statt dessen רכב הַשֵּׁנָה zu lesen ist. Letzteres wäre Bezeichnung für einen Wagen, in dem man bequem lehnen oder liegen und einschlafen kann. Ein solcher Wagen eignete sich besonders für die Fahrt des schwer verwundeten Königs.

XXXVI.

1. Ueber וימליכהו sieh zu 22,1. In diesem Falle bestand die Unregelmässigkeit bei der Thronfolge darin, dass Joahas jünger war als Jojakim*). Denn beim Antritt der Regierung war letzterer 25, ersterer aber 23 Jahre alt, und dazwischen lagen nicht mehr als die drei Monate der Regierung des Joahas; vgl. V. 2 und 5. In

*) 1 Chr. 3, 15 wird Joahas unter den Söhnen Josias nicht genannt, und er wird wohl daher mit dem dort genannten Sallum zu identifizieren sein; vgl. Kerithoth 11 b. Nach der oben genannten Stelle in der Chronik hiess der Erstgeborene Josias Johanan, und dieser muss jetzt nicht mehr am Leben gewesen sein oder für die Regierung aus irgendeinem Grunde sich nicht geeignet haben

der Parallelstelle heisst es wegen dieser Unregelmässigkeit noch וימשחו אתו; sieh zu Lev. 7, 35.

3. Unmittelbar vor בירושלים ist mit andern nach 2 K. 23,33 noch מִמְּלֹךְ einzuschalten.

6. Hier findet sich Kibbuz im A. T. zum letzten Mal, und ich ergreife die Gelegenheit, ein allgemeines Missverständnis über die Form dieses Vokalzeichens aufzuklären. Die Grammatiker denken nämlich offenbar, dass die schräge Stellung des Kibbuz von dem Vokalsystem vorgeschrieben ist, was aber nicht richtig ist. Die genannte Stellung ist nur von den Abschreibern gewählt worden, um Raum zu gewinnen und so jede Kollision mit etwaigen obern Punkten der folgenden Zeile zu vermeiden. Die Drucker wussten dies nicht und ahmten das Vorgefundene einfach nach.

8. הנמצא עליו verstehen die Erklärer von dem Bösen, das an Jojakim gefunden wurde, doch kann der Ausdruck dies nicht heissen. Es müsste danach בו statt עליו heissen; vgl. besonders 1 K. 14,13. Niph. von מצא ist hier, wie öfter auch sonst, dasselbe wie היה, das mit על konstruiert vom Zustossen einer Widerwärtigkeit gebraucht wird; vgl. Gen. 42, 36. Demgemäss ist הנמצא עליו = und das Widerwärtige, das ihm begegnete. Das Widerwärtige hat man sich als Strafe für die Abscheulichkeiten oder Greuel zu denken.

10. Für אחיו hat der Paralleltext דדו, das aber graphisch zu fern liegt. Besser scheint mir אֲחִי אָבִיו, das LXX, Syr. und Vulg. hier ausdrücken, und das dem Sinne nach letzterem gleichkommt.

16. Ueber מתעתעים im Sinne von „sich belustigen“ „sich lustig machen“ sieh zu Gen. 27, 12.

17. Subjekt zu חמל ist JHVH, nicht der Babylonier, denn der Gedanke des zweiten Halbverses fordert, dass der vorherg. Satz mit ihm das Subjekt teile. Statt וישש ist nach Hi. 12, 12. 15, 10. 29, 8. 32, 6 וְיָשֵׁשׁ zu vokalisieren. Der Ausdruck ist poetisch und findet sich sonst nur im Buche Hiob.

21. Für רָצתה ist רְצָתָה zu sprechen und darüber zu Lev. 26,34 zu vergleichen.

23. Hier bricht der Verfasser, weil er den Text seiner Vorlage missverstand, sehr schlecht ab, denn ohne Fortsetzung nach Esra 1,3 hat מי בכם מכל עמו וגו׳ keinen rechten Sinn; sieh zu jener Stelle.

Nachträge und Zusätze.

Gen. 2, 4. Die Minuskel in בהבראם will diesen Ausdruck in Zweifel ziehen. Mit dem Vorhergehenden verbunden hat derselbe allerdings keinen rechten Sinn, anders aber verhält sich die Sache, wenn man ihn gegen die Accente zu dem Folgenden zieht und ביום עשות וגו׳ als Epexegese dazu fasst.

Gen. 2, 9. בתוך הגן bezieht sich sowohl auf עץ החיים als auf עץ הדעת; vgl. 3, 3. Die Stellung der nähern Bestimmung zwischen beiden Ausdrücken ist im Hebräischen eine Eleganz.

Gen. 4, 10. Hier raten die Erklärer bloss und raten schlecht denn צעקים ist nicht im gewöhnlichen Sinne Prädikat zu דמי אחיך, sondern die Konstruktion ist die zu Gen. 3, 8 erörterte, nur dass hier das Verbum, von dem קול abhängt, nicht ausgedrückt ist. Dass קול in solchen Fällen nicht Interjektion ist, sondern Objekt eines zu supplizierenden Verbums, ist schon anderswo bemerkt worden.

Gen. 6, 6. Im zweiten Halbvers passt אל לבו zu dem Verbum nicht recht; auch scheint mir danach über die Gefühle JHVHs zu viel gesagt. Aus diesen Gründen vermute ich, dass וַיִּתְיָעַץ für ויתעצב zu lesen ist. Bei letzterer Lesart wäre der Satz = und er fasste im Herzen einen Beschluss. Ueber die Ausdrucksweise sieh Ps. 83, 6.

Gen. 16, 14. Zur grössern Klarheit sei hier noch hinzugefügt, dass der betreffende Ort nach unserer Fassung eigentlich באר לחי רֳאִי hiess, und dass das letzte Wort in diesem Namen nur wegen der Pause רֹאִי vokalisiert ist. Auch in Gen. 24, 62 und 25, 11, den einzigen zwei Stellen, wo unser Ortsname noch vorkommt, steht er in der Pause.

Gen. 17, 5. Auch Rosch haschana 16b, wo von der allgemeinen Wirksamkeit der Namensänderung die Rede ist, wird darauf hingewiesen, dass an dieser Stelle der Verheissung eines Sohnes die Aenderung von Abrahams Namen vorangeht.

Gen. 18, 13. Statt ואני זקנתי ist wohl nach V. 12 ואדני זקן zu lesen. Die Korruption fing leicht beim Subjekt des Sätzchens an, worauf man am Verbum die nötige Aenderung vornahm.

Gen. 22, 11. Ueber die Wiederholung von אברהם vgl. Midrasch Tanchuma zu Lev. 6, 1, wo es mit Bezug auf unsere Stelle heisst, בשביל שהיה רצונו לשחטו ולעשות רצון קונו המלאך ממהר ואומר אברהם אברהם.

Gen. 34, 26. Der Ausdruck פִּי חֶרֶב für „Schärfe des Schwertes" erklärt sich daraus, dass man sich das Schwert als fressend dachte vgl. besonders Deut. 32, 42.

Gen. 43, 15. Bei der Erklärung von מִשְׁנֶה כֶסֶף habe ich mich vom Deutschen, wo das Gewogene und Gemessene in Apposition zu dem Gewicht und dem Masse steht, irre führen lassen. Denn nach dem Arabischen zu urteilen, steht hier כֶסֶף, wenn משנה st. absol. ist, im Acc. der nähern Beziehung.

Gen. 49, 6. Eine bessere Analogie für die Konstruktion von אבה mit ב bieten חפץ ב und רצה ב.

Gen. 49, 11. Hier ist das Ganze missverstanden worden. אסר heisst nicht „anbinden", denn dies kann hebräisch nur durch קשר und mit ב statt ל ausgedrückt werden. Unser Verbum, das sonst unter anderem anspannen und einspannen bedeutet — vgl besonders 1 Sam. 6, 7 — heisst hier satteln, mit dem Packsattel ausstatten, und ל ist = für. גפן und שרקה bezeichnen hier nicht die Pflanzen, sondern ihren gesamten Ertrag. Der Anfangssatz ist danach = für den Ertrag eines Weinstocks sattelt er sein Eselfüllen. So reich ist seine Weinernte. Was endlich speziell das nur hier vorkommende שרקה betrifft, so ist Buhls Angabe, dass dasselbe so viel sei wie שֹׂרֵק nicht richtig, denn während letzteres generelle Bedeutung hat, ist ersteres nomen unitatis, und dessen Gebrauch hier erklärt sich aus dem Gedanken des zweiten Halbverses, weil gesagt sein will, dass der Ertrag einer einzigen Rebe hinreichend sein wird für eine Ladung. Nach dem Gesagten spricht man besser לְגֶפֶן und לְשׂרקה, ohne Artikel. Auch die alten Rabbinen fassten diese Stelle so; vgl. Kethubboth 111b אין לך כל גפן וגפן שבארץ ישראל שאין צריך עייר אחד לבצור. Aus der dortigen Bemerkung zu unserem zweiten Halbvers geht aber auch hervor, dass die alten Rabbinen בְּנִי statt בני sprachen. Ersteres hat manches für sich, denn die bedeutungslos gewordene Endung î findet sich sonst am häufigsten bei Partizipien, hie und da bei Adjektiven, aber nicht auch bei Substantiven. Demgemäss gibt es hier eine Klimax.

Während nämlich für den Ertrag des gewöhnlichen Weinstocks ein Tier genügt, erfordert der Ertrag der fruchtbarern Edelrebe — denn das heisst שׂרקה — mindestens deren zwei.

Gen. 49, 14. Nach unserer Ableitung müsste aber das fragliche Wort מִשְׁפְּתַיִם gesprochen werden.

Ex. 1, 16. Nach der Bemerkung zu Neh. 6, 11 kann hier der Konsonantenbestand von וחיה auch belassen werden, wenn man dessen Aussprache in וָחַיָּה mit Dag. und betonter Penultima ändert und dieses als Pausalform des Perf. fem. von חיי + ו fasst. Dass dieses Verbum in der ersten und zweiten Person nicht vorkommt, verschlägt nicht viel, denn auch von dem Perf. Kal von רעע findet sich nur die dritte Person masc. und fem., sieh zu Jes. 8, 9.

Ex. 4, 31. Zu dem über die Konstruktion von שמח Gesagten sei hier noch hinzugefügt, dass Ps. 107, 30 keineswegs dagegen spricht, denn dort heisst כי nicht „dass", sondern „als" oder, wenn man שָׁתְקוּ statt יִשְׁתֹּקוּ liest, „weil".

Ex. 16, 7. Später ist כבוד geradezu Bezeichnung für Gott; vgl. im Talmud das häufige כסא הכבוד = Thron Gottes und sieh besonders Midrasch rabba Deut. Par. 2, wo es zur Erklärung von Ps. 73, 25 heisst: מי לי בשמים חוץ מכבודך כשם שאין לי בשמים אלא אתה כך לא חפצתי אחר בארץ.

Ex. 22, 1. Zur Fassung von אין לו דמים vgl. Baba kamma 8, 5 אין לעבדים בשת = Sklaven haben keinen Anspruch auf Genugtuung für verletztes Schamgefühl.

Ex. 27, 19. Ueber die hier für עבדה angenommene Bedeutung lässt sich Jeruschalmi Baba bathra Kap. 4, Hal. 6 der Gebrauch von מְשַׁמְּשִׁין vergleichen.

Ex. 27, 20. Dass auch die alte Synagoge נר mit dem folgenden Worte verband, beweist der Umstand, dass jetzt noch die Lampe vor dem heiligen Schrein, in dem sich die Thorarolle befindet, נֵר תָּמִיד genannt wird.

Ex. 32, 1. Ueber קהל ist noch zu bemerken, dass dieses Verbum, das mit dem arab. قال zusammenhängt — vgl. syr. ܩܥܐ rufen — nur mit persönlichem Objekt gebraucht werden kann. Mit Bezug auf Tiere und Sachen muss statt dessen אסף in Anwendung kommen.

Ex. 34, 3. Für ירעו hat man wahrscheinlich nach V. a יֵרָאוּ zu lesen. Wenn letzteres das Ursprüngliche ist, schrieb aber der Verfasser צאן ובקר, ohne Artikel.

Ex. 36, 8. Ueber unsere Bemerkung hier sieh Taanith 27 b, wo Gott auf die Frage, was aus Israel werden soll, wenn der Tempel zerstört ist und man keine Opfer darbringen kann, zur Antwort gibt: כבר תקנתי להם סדר קרבנות בזמן שקוראין בהן לפני מעלה אני עליהם כְּאִלּוּ הקריבום לפני ואני מוחל להם כל עונותיהם.

Lev. 1, 17. Die Baraitha Sebachim 65 b, wo hierzu bemerkt wird אין שסע אלא ביד, trifft instinktiv oder durch Tradition das Richtige, ohne von der Textkorruption eine Ahnung zu haben.

Lev. 5, 2. נעלם מן פ׳ ist in der klassischen Sprache der Bedeutung nach verschieden von נעלם מעיני פ׳. Letzteres wird gebraucht von dem, was sich der Beobachtung entzieht, ersteres dagegen mit Bezug auf das, was man nicht weiss oder wovon man keine Notiz nimmt; vgl. für die Konstruktion mit blossem מן V. 3 f. 1 K. 10, 3 und 2 Chr. 9, 2.

Lev. 19, 19. Das Verbot, die Gattungen zu kreuzen, hat wahrscheinlich den Zweck, eine Abneigung vor der Verschwägerung mit andern Völkern zu erregen.

Num. 12, 5. Bei dem genannten Gebrauch von קרא darf der Objektacc. durch את nicht bezeichnet werden; vgl. die angeführte Samuelstelle. Aehnlich ist der Gebrauch und die Konstruktion dieses Verbums Jes. 8, 4.

Num. 24, 18. Bei näherer Betrachtung scheint mir יְרֻשָּׁה hier nicht minder unpassend als das massoretische יְרֵשָׁה, und ich vermute dafür מוֹרָשָׁה; vgl. besonders Ez. 36, 2 und 5. Aus letzterem konnte durch Haplographie von Mem sehr leicht im Anfangssatz die Recepta entstehen, worauf man im Folgenden danach änderte.

Num. 34, 6. Ueber noch eine andere den Lexikographen unbekannte Bedeutung von גבול sieh meinen Kommentar zu Ps. 74, 17. Nebenbei sei hier bemerkt, dass der Plural dieses Nomens nicht nach Belieben auf îm oder ôth gebildet wird. Gut klassisch ist גבולים Gebiete oder Bezirke und גבולות Grenzen. Die einzige Ausnahme aus sehr vielen Beispielen bildet Num. 32, 33, und diese kann nur dazu dienen, die Regel festzustellen.

Deut. 8, 8. Das von mir zu dieser Stelle vorgeschlagene זָבַת חָלָב statt זית שמן scheint mir jetzt graphisch zu fern. Ich halte es daher für wahrscheinlicher, dass man bloss זית in בת zu ändern hat. Ueber בת שמן als Beschreibung von ארץ wäre Jes. 5, 1 בן שמן zu vergleichen.

Deut. 12, 31. Zu dem, was wir hier über אשר שנא gesagt, vgl. Dan. 5, 26 ff. Auch in arabischen und rabbinischen Kommentaren bildet das Textwort in der Regel zusammen mit der Erklärung einen Nominalsatz, in dem ersteres Subjekt und letztere Prädikat ist.

Deut. 14, 28. Zu der für תוציא von uns beanspruchten Bedeutung vgl. 1 K. 17, 13.

Deut. 23, 16. Dieses Verbot darf nicht in allgemeinem Sinne gefasst werden, denn danach müsste es יברח statt ינצל heissen; vgl. Gen. 16, 6 und 1 K. 2, 39. Der Gebrauch des letztern Verbums hier beschränkt das Verbot auf den Fall, wo der Körper des flüchtigen Sklaven Spuren grausamer und unmenschlicher Behandlung aufweist. Nur bei dieser Beschränkung ist unser Verbot in einer Gesetzgebung erklärlich, die in der Sklaverei nicht nur kein Unrecht sieht, sondern sie sogar empfiehlt; sieh Lev. 25, 46.

Deut. 26, 3. Für die Aenderung von הגדתי in הודיתי spricht auch der Umstand, dass diese vorgeschriebene Rezitation Bikkurim 2, 2 durch ודוי — ein Nomen vom Stamme ידה — bezeichnet wird.

Deut. 28, 12. Der Gebrauch von לוה mit Bezug auf ein Volk erklärt sich nach der Bemerkung zu Deut. 15, 6.

Deut. 29, 14. In ישנו wird נוֹ fälschlich als Verbalsuff. angesehen, denn dies wäre נוּ, nicht נוֹ. Die Sache verhält sich dabei so. נוֹ steht hier für das regelmässige Nominalsuff. וֹ, aber letzteres konnte wegen der Verkürzung des Stammvokals nicht unmittelbar an ש herantreten, ohne dass dies verdoppelt würde, und da dessen Verdopplung wegen der Herkunft dieses Wortes vom Stamme ישה nicht gestattet ist, tritt Nun als Träger des Suffixvokals ein. Ueber eine ähnliche servile Funktion von Nun sieh das zu Gen. 38, 24 über זנונים Gesagte.

Deut. 31, 19. In unserer Bemerkung zu dieser Stelle ist die Erklärung von שימה durch ein Versehen ausgefallen; sieh darüber zu 2 Sam. 13, 32.

Deut. 32, 36. Die Form von יתנחם ist durch die Pause bedingt. Denn, wie bereits zu Esra 1, 6 bemerkt, wird aus jedem Hithpael in der Pause Hithpaal*), und da in diesem Falle die Gutturale mit Kamez zu stehen kommt, wurde das Patach des vorhergehenden Konsonanten nach der Regel in Segol geändert; sieh das zu Jes. 30, 9 über כחש Gesagte.

*) Baer ist also im Irrtum, wenn er irgendwo meint, dass Hithpael stets reflexiv ist, während Hithpaal ohne Ausnahme passive Bedeutung hat.

Deut. 33, 7. Ueber unsere Fassung von אל עמו תביאנו lässt sich 2 Sam. 23, 23 אל השלשה לא בא vergleichen. Nach dem Gesagten ist עמו hier so viel wie: sein Brudervolk.

Deut. 34, 7. Für נָס ist wahrscheinlich נַס zu vokalisieren. Bei letzterer Aussprache ist das Wort. Perf. von נסס und der Satz wörtlich = noch war dessen Feuchtigkeit vertrocknet; vgl. arab. نسّ.

Jos. 6, 17. Zu dem, was wir hier über V. a gesagt, vgl. Midrasch Tanchuma zu Num. 7, 48, wo es mit Bezug auf Jericho heisst, אמר יהושע הואיל וכבשנו אותה תחלה נקדיש את כל שללה לגבוה.

Ri. 9, 7. Noch einen Fall, wo ein Feind von einer Höhe aus angeredet wird, bietet 2 Chr. 13, 4.

Ri. 16, 13. מַסֶּכֶת wird fälschlich auf נסך zurückgeführt, dem man die Bedeutung „weben" gibt, denn diese Bedeutung hat dasselbe niemals; vgl. zu Jes. 25, 7. Das fragliche Nomen kommt von סכך, dessen Hiph. in der Sprache der Mischna unter anderem heisst „die Kette des Gewebes aufziehen", den Aufzug „anzetteln"; vgl. Sabbath 7, 3 מיסך — sprich מֵסֵךְ, — das Raši richtig durch das französische „ourdir" erklärt.

Ri. 16, 14. Zu der hier von uns für כֹּחַ beanspruchten Bedeutung vgl. Sabbath 5a den Ausdruck שני כחות באדם אחד.

Ri. 18, 25. Eigentlich heisst מר נפש in bitterer Stimmung, und daraus entsteht der Begriff „in bitterer, verzweifelter Lage"; sieh zu Jer. 38, 16.

1 Sam. 2, 19. Aus dem genannten Verhältnis von קָטֹן zu קָטָן erklärt sich Gen. 43, 14 שָׁכָלְתִּי, mit langem Kamez in der zweiten Silbe, statt des unmittelbar vorhergehenden שָׁכֹלְתִּי.

1 Sam. 25, 3. Zu der für שֶׂכֶל hier angenommenen Bedeutunn vgl. Midrasch rabba Lev, Par. 1 gegen Ende תלמיד חכם שאין בו דעה, worin das sinnverwandte דעה dem Zusammenhang nach ebenso gebraucht ist.

1 Sam. 25, 29. Ueber allen Zweifel erhaben wird die hier für צרורה von uns beanspruchte Bedeutung durch eine Stelle in Midrasch rabba Deut. Par. 3, die also lautet: כל מה שישראל אוכלים בעולם הזה בכח היסורים שהן באין עליהם אבל שכרן צרור ומשומר לעתיד לבא, zu deutsch aller Genuss, der den Israeliten in dieser Welt gewährt ist, ist nur das Schmerzensgeld für ihre Leiden; ihr eigentlicher Lohn aber wird hienieden nicht angetastet, sondern ist ihnen aufbewahrt für die künftige Welt.

Jes. 1, 31. בחסן für חָסֹן scheinen auch die alten Rabbinen gelesen zu haben; sieh Sabbath 20b.

Jes. 2, 7. Zu קְצֵה = קָצֶה lässt sich אֵשֶׁת als st. constr. von אִשָּׁה vergleichen.

Jes. 4, 1. Die Schande der Ehelosigkeit, von der hier gesprochen wird, ist leicht erklärlich. Denn ein keusches unverheiratetes Weib kann keine Kinder haben, und Kinderlosigkeit galt für das Weib als Schande; vgl. Gen. 30, 23.

Jes. 6, 3. מלא כל הארץ כבודו heisst: des Majestät allgegenwärtig ist; vgl. den Nachtrag zu Jer. 23, 24. Auch dieser Ausdruck spricht für unsere zu Jes. 6, 1 ausgesprochene Behauptung, dass an die Darstellung dieser Vision eine spätere Hand angelegt wurde, denn der Glaube an die Allgegenwart JHVHs war dem Jesaja selbst noch fremd. Mir will sogar scheinen, dass auch Jeremia diesen Glauben noch nicht kennen konnte.

Jes. 9, 3. Gegen die übliche Fassung von מטה שכמו spricht auch der Umstand, dass שְׁכֶם nirgends im A. T. in Verbindung mit einem Verbum des Schlagens oder einer Bezeichnung für Geissel, Rute und dergleichen vorkommt.

Jes. 22, 9. Auch im Neuhebräischen bezeichnet בקיע den Wassergraben; sieh Moed katan 8b.

Jes. 28, 25. Noch besser spricht man das Schlusswort hier, גְּבֻלָתוֹ als Verbum mit Suff.

Jes. 29, 23. Nachträglich ziehe ich vor, ילדיו beizubehalten, das Suff. von בראתו zu streichen und ersteres zum Subjekt dieses Inf. zu machen.

Jes. 40, 20. Niph. von מוט hat noch eine andere Bedeutung, die in den Wörterbüchern nicht angeführt wird. Das Verbum heisst nämlich auch zweifeln und wird in diesem Sinne mit ב der Sache konstruiert, an der man zweifelt; vgl. K. zu Ps. 21, 8. Diese Bedeutung entsteht aus dem Begriff „schwanken“, der dem Begriffe „wanken“ nahe verwandt ist.

Jes. 44, 13. מַקְצֻעוֹת ist Pl. von מַקְצֻעַ, einer Nebenform von מִקְצֹעַ. Das Nomen heisst sonst „Ecke“, Winkel“, hier aber bezeichnet es das Winkelmass, das auch im Deutschen durch blosses „Winkel“ bezeichnet werden kann. Die Erklärer nehmen hier ein Substantiv מַקְצוּעָה an, das ein Werkzeug zum Abschaben des Holzes bezeichnen soll. Diese Annahme gründet sich auf Lev. 14, 41, allein dort ist יַקְצִיעַ für ein anderes Wort verschrieben; sieh zu jener Stelle.

Jes. 47, 6. In לא שמת להם רחמים ist das Verbum in deklarativem Sinne zu verstehen und der Satz = du fandest sie nicht erbarmenswert.

Jes. 49, 12. אלה . . . אלה ist so viel wie: die einen . . . die andern; vgl. Jes. 44,5. 1 K. 22,20 und Hi. 1,16ff. זֶה . . . זֶה.

Jes. 49, 16. Als ich die Fussnote zu Ct. 4,1 schrieb, entging mir die Stelle hier, wo der Satz על כפים חקתיך nur vom Tätowieren verstanden werden kann. Danach muss aber כַּף auch die Rückseite der flachen Hand bezeichnen.

Jes. 53, 7. Hier ist V. b nicht eine ursprüngliche Wiederholung desselben Satzes in V. a, sondern eine Korrektur, die dessen Stellung am Schlusse fordert.

Jes. 57, 4. Die Wendung הרחיב פה fassen auch die alten Rabbinen in dem von uns angegebenen Sinne; sieh Berachoth 50a die Bemerkung zu Ps. 81, 11 b.

Jes. 57, 9. Statt צִרַיִךְ ist, dem vorherg. רקחיך entsprechend, צְרָיִךְ, von צֳרִי, zu lesen und darüber Ez. 27, 17 zu vergleichen.

Jes. 58, 7. In dem von mir vorgeschlagenen ומבשרו statt ומבשרך ist das Nomen euphemistisch gebraucht und bezeichnet also nicht den ganzen nackten Körper, sondern speziell die Schamteile; vgl. besonders Lev. 6, 3.

Jes. 60, 1. Wie חשך Unglück bedeuten kann, so bezeichnet hier das ihm entgegengesetzte אור Heil; vgl. Cic., Pomp. 12, 23 lucem rei publicae afferre.

Jes. 60, 6. Statt יבשרו liest man vielleicht besser יָשִׁירוּ, welches graphisch näher liegt als das von mir früher vorgeschlagene יספרו. Ueber den Ausdruck „JHVHs Lob singen" wäre Ps. 106, 12 zu vergleichen.

Jes. 63, 11. Hier ist statt מַיִם höchstwahrscheinlich מִמִּצְרַיִם zu lesen. הָעֹלָה מים ist keine hebräische Verbindung; auch ist vom Meere erst im folgenden Verse die Rede.

Jer. 2, 34. בָּנִים für אביונים scheinen auch die alten Rabbinen gelesen zu haben, denn Sabbath 32 b wird aus dieser Stelle demonstriert, dass Kinder sterben wegen einer gewissen Sünde der Väter.

Jer. 3, 20. Interessant ist die altrabbinische Fassung von מֵרֵעָה hier. In Midrasch Tanchuma zu Ex. 24, 20 wird nämlich unser Vers angeführt und dazu bemerkt: Ein Weib, das einen Buhlen hat, schenkt ihm ihre Liebe nur solange er sie reichlich versorgt;

sobald er aber dies nicht mehr tun kann, מְנַחַת אותו והולכת לה. Danach fassten die Rabbinen das nur hier vorkommende בָּגַד מִן in prägnantem Sinne, nämlich im Sinne von „untreu werden und verlassen."

Jer. 6, 6. Die übliche Fassung des massoretischen עצה in kollektivischem Sinne ist grammatisch nicht zulässig, weil dasselbe als Femininum neben einem entsprechenden Masculinum desselben Stammes nur nomen unitatis sein könnte.

Jer. 11, 19. Zu der hier für עץ von uns angenommenen Bedeutung lässt sich Ex. 15, 25 vergleichen, wo umgekehrt eine Heilkraft besitzende Pflanze ebenfalls durch blosses עץ bezeichnet ist.

Jer. 20, 10. Ob man שלומי hier belässt oder, wie wir vorgeschlagen haben, in שלומו ändert, kann אנוש nicht richtig überliefert sein. Denn אנוש bezeichnet niemals bestimmte Personen, sondern stets nur die Menschen im allgemeinen, weshalb dasselbe im st. constr. nicht vorkommen kann. Statt אנוש hat man daher אַנְשֵׁי zu lesen.

Jer. 23, 24. הלא את השמים ואת הארץ אני מלא ist für uns so viel wie: bin ich nicht allgegenwärtig? sieh den Nachtrag zu Jes. 6, 3.

Jer. 30, 10. Statt מושיעך, zu dem weder מרחוק noch מארץ שבים recht passt, liest man hier und 46, 27 ungleich besser מְשִׁיבְךָ.

Jer. 31, 18. Möglich ist auch, dass הִוָּדְעִי falsch vokalisiert ist, und dass man statt dessen הוּדְעִי, Inf. Hoph. + Suff., zu sprechen hat. אחרי הודעי wäre = nachdem ich zur Erkenntnis gebracht wurde. Zur Form wäre Lev. 4, 23 zu vergleichen.

Jer. 48, 11. An dieser Stelle fasst Buhl עמד im Sinne von „dumpfig werden", was das Verbum aber nicht heissen kann. Auch passt dieser Sinn in den Zusammenhang nicht, denn hier wird offenbar ein Vorteil, nicht ein Nachteil der Moabiter genannt als Folge davon, dass sie noch niemals in Exil waren.

Jer. 50, 15. Nachträglich ziehe ich aus einleuchtendem Grunde vor, נתנה ungeändert zu lassen, ידה aber in יָדַיִם zu emendieren. Danach ist das Sätzchen = sie zeigt eine Bresche, wörtlich sie macht Platz; vgl. Midrasch rabba Deut. Par. 1 נתנו מקום = sie gestatteten Einlass. Ueber ידים im Sinne von „Platz" sieh zu 2 K. 11, 16.

Ez. 3, 15. Zu unserer Fassung von הישבים vgl. Sabbath 15a גלתה לה סנהדרין וישבה לה בחניות.

Ez. 16, 17. Ueber die Bedeutung, die wir für זכר hier beanspruchen, vgl. das ihm etymologisch entsprechende arab. ذكر.

Ez. 18, 28. ויראה, das LXX nicht zum Ausdruck bringt, kann dennoch nicht ohne weiteres gestrichen werden, weil der Satz dann keinen rechten Anschluss hat. Am sichersten ändert man den fraglichen Ausdruck in כִּי יָרֵא und fasst die Partikel in begründendem Sinne.

Ez. 22, 7. Die massoretische Vokalisierung von הקלו ist sehr zweifelhaft, denn mit Bezug auf Vater und Mutter wird wohl Pi. von קלל gebraucht — vgl. Ex. 21,17. Lev. 20,9. Pr. 20,20. 30,11 — aber nicht dessen Hiph. Dasselbe gilt mit Bezug auf Gott und den König, wie aus Lev. 24, 11. 14 f. 2 Sam. 16, 5. 11. Jes. 8, 21 und Eccl. 10, 20 zu ersehen ist. Denn Hiph. von קלל drückt eine minder empörende Handlung aus und passt deshalb nicht, wo auf die Handlung der Tod steht. Dagegen findet sich Deut. 27, 16 Hiph. von קלה mit Bezug auf Vater und Mutter. Aus diesem Grunde hat man hier הֵקַלּוּ in הִקְלוּ zu ändern.

Ez. 22, 18. Besser noch liest man, Haplographie von Mem annehmend, סיגים מכסף statt סיגים כסף. Ersteres ist dem von uns früher vorgeschlagenen כסף סיגים vorzuziehen, weil dabei minder in den Text eingegriffen wird, und weil, nachdem die vom Hause Israel unmittelbar vorher Erz, Zinn, Eisen und Blei genannt sind, sie hier als Silber irgendwelcher Art nicht charakterisiert werden können.

Ez. 27, 25. Da ein Schiff nur im Hafen, aber nicht auf hoher See geladen werden kann, so muss בלב ימים zum folgenden Verse gezogen werden.

Ez. 28, 25. Wegen desselben Ausdrucks im folgenden Verse wird וְיָשְׁבוּ hier besser in וְיָשְׁבוּ geändert.

Ez. 40, 46. Ueber das von uns vorgeschlagene הַקְּרֻבִים vgl. 43, 19. In dieser Aussprache will der Ausdruck diejenigen Priester ausschliessen, die durch Fungieren als Götzenpriester ihre grösseren Privilegien verwirkt hatten; sieh Ez. 44, 10—17.

Ez. 47, 5. Hier muss zu unserer Bemerkung noch Folgendes hinzugefügt werden. An diesen beiden Stellen ist לא gebraucht, weil die verneinte Handlung der Vergangenheit angehört, wenn aber eine habituelle Handlung verneint werden soll, da muss das Nichtkönnen durch אין ל mit Inf., nicht durch לא ל ausgedrückt werden; vgl. 1 Sam. 9, 7. Eccl. 3, 14. Esra 9, 15. Esther 4, 2. 8, 8 und Ps. 40, 6, an letzterer poetischer Stelle bloss אין ohne ל beim Inf. Die einzige Ausnahme bildet אין לשמר, 2 Chr. 5, 11, aber der Chronist kann keinen Anspruch machen auf Klassizität. Eine andere

Bedeutung hat אין c. Inf. mit ל, wenn noch ל der Person dazukommt, denn dann heisst ל 'אין לפ, nicht nötig haben, die Handlung zu vollziehen; vgl. 1 Chr. 23, 26 und 2 Chr. 35, 15.

Joel 4, 4. Einen noch schlagendern Beweis für die für גמל על von uns beanspruchte Bedeutung liefert Midrasch Tanchuma zu Ex. 25, 3—7. Dort sagt nämlich Gott mit Bezug auf jene Liste der zu spendenden Sachen: אל תאמרו שאתם גומלין עלי und fügt dann hinzu eine auf Ez. 16, 9—13 sich gründende Aufzählung etlicher*) verschiedener Gaben an sein Volk in Aegypten, für welche es ihm zum Lohne die an jener Exodusstelle genannte gleiche Anzahl Artikel spenden solle. Hieraus ergibt sich aufs klarste, dass גמל על nicht heisst vergelten, sondern umgekehrt unverdienter Weise geben.

Amos 6, 7. Was wir hier über den Plural der genannten Substantiva gesagt, ist nicht richtig, denn derselbe müsste מִשְׁבָּרוֹת, respekt. מרזחות lauten, nicht משברות und מרזחות. Auch von מֶלֶג könnte der Plural nur מְלָגוֹת nicht מְלָגוֹת lauten.

Amos 6, 10. Ueber עצמים sieh zu Gen. 2, 9. Dort ist nachgewiesen, dass die Endung îm bei weiblichen Substantiven eigentlich nicht den Pl. bezeichnet, sondern Kollektivendung ist. Danach gibt es im spätern Sprachgebrauch einen Unterschied der Bedeutung zwischen עֲצָמוֹת und עצמים. Bei ersterem denkt man an einzelne Knochen und Glieder; daher ist es die ausschliessliche Form im Gebrauch mit כל, wie Jer. 23, 9. Ps. 22, 15. 18. 34, 21. 35, 10, und mit der einzigen Ausnahme hier überall, wo von Totengebeinen die Rede ist. Bei עצמים dagegen kommt die Gesamtheit der Gliedmassen als Organismus in Betracht, weshalb diese Form nur vom lebendigen Leibe als Ganzem und Eccl. 11, 5 vom Embryo gebraucht ist.**) Für Amos aber ist dieser feine Unterschied viel zu spät.

Jona 4, 10. Ueber חוס, wie dies hier gebraucht ist, lässt sich auch englisch „it is a pity that“ = „Schade, dass“ vergleichen.

---

*) Für „etliche“ hat der Midrasch „dreizehen“, und die Kommentatoren zerbrechen sich die Köpfe, die Zahl herauszubringen, allein „dreizehn“ ist in der nachkanonischen jüdischen Literatur so viel wie mehrere oder irgendeine Zahl zwischen zehn und zwanzig; vgl. Tosafoth zu Berachoth 20 a unter dem Schlagwort תליסר.

**) Einen ähnlichen Unterschied fanden wir zwischen אלמות und אלמים als Pl. von אלמה; sieh zu Gen. 37, 7.

Micha 3, 3. Statt ופרשו ist ופרשׂו mit Sin zu sprechen und das Verbum ungefähr in dem zu Ez. 34, 12 angegebenen Sinne zu fassen. Hier passt dafür am besten „zerstückeln."

Micha 7, 9. Für יוציאני lese man יוֹצִיאֶנּוּ, mit Suff., das auf משפטי geht; vgl. Zeph. 3, 5.

Zeph. 3, 4. Unsere Bemerkung zu dieser Stelle ist unvollständig. Es muss noch hinzugefügt werden, dass man den Ausdruck אנשי בגדות in dem angegebenen Sinne bildlich zu verstehen hat. Gemeint ist, dass die Propheten den Staat in seiner intriganten Politik unterstützen. Ueber die Ausdrucksweise sieh zu 2 K. 9, 22 und Nah. 3, 4.

Zeph. 3, 19. Auch im Neuhebräischen heisst עשה ausbessern, in Stand setzen; vgl. z. B. Kelim 3, 3. 8.

Sach. 2, 12. Ueber אחר in Verbindung mit שלח zur Bezeichnung dessen, nach dem geschickt wird, vgl. Midrasch Tanchuma zu Gen. 39, 1 שלח אחר רבנו הקדוש. Statt בְּבָבַת ist einfach בְּבַת zu lesen. בַּת עַיִן ist eine hebräische Verbindung, בָּבָה aber findet sich sonst überhaupt nicht.

Sach. 11, 13. Hiph. von שלך ist hier beidemal schwerlich in seiner eigentlichen Bedeutung gebraucht, im zweiten Halbvers entschieden nicht, denn „in בית יהוה werfen" wäre ein Ausdruck, den kein Israelit über den Mund bringen oder niederschreiben konnte. Hier kommt die Mischna zu Hilfe. In der Sprache der Mischna wird nämlich נפל gebraucht im Sinne von „zu Teil werden", „zufallen", so besonders in der häufigen Wendung נפל לפ׳ בירושה = einem als Erbteil zufallen. Aber auch von Geldern, die, weil sie aus irgendeinem Grunde weder ihre eigentliche Bestimmung erfüllen noch für Privatzwecke verwendet werden können, dem Tempelschatz zufallen, wird נפל gebraucht; vgl. Pesachim 9, 7. Baba kamma 9, 11 und auch sonst öfter יפלו דמיו לנדבה. In diesem Sinne, nur selbstredend kausativ, ist hier Hiph. vor שלך gebraucht, sodass השליכהו אל האוצר heisst, überweise ihn der Tempelkasse *).

---

*) Danach heisst auch Matth. 27, 6 *βαλεῖν εἰς τὸν κορβανᾶν* nichts anderes als: dem Opferfonds zukommen lassen, ihm überweisen, sei es dass das erste Evangelium die Uebersetzung eines semitischen Originals ist und der Uebersetzer das fragliche Verbum in der vom Verfasser nicht beabsichtigten Bedeutung fasste, oder dass dem griechisch schreibenden Juden hier ein Hebraismus unterlief.

Mal. 1, 7. Ueber den Gebrauch von אמר mit Bezug auf das Aussprechen eines einzelnen Wortes oder Ausdrucks, der nicht einen vollständigen Satz bildet, vgl. Ri. 12, 6.

Ps. 86, 11. Hier bin ich in meinem Psalmkommentar den Neuern gefolgt, die statt יַחֵד nach LXX יֵחַד vokalisieren. Jetzt aber muss ich davon abkommen, weil der Rhythmus einen Imperativ fordert. Die massoretische Aussprache des fraglichen Wortes ist daher beizubehalten, doch ist das Verbum nicht im Sinne von „vereinen" zu fassen und dies in „sammeln" umzudeuten, sondern es ist der Satz = beschränke mein Herz auf die Verehrung deines Namens, das heisst, gib, dass mein Herz nur deinen Namen verehre. Ueber diese Bedeutung des Verbums vgl. das zu 1 K. 3, 18 über יַחְדָו und zu Esra 4, 3 über יַחַד Gesagte. Diese Bedeutung ist sehr spät. Derselbe Begriff zeigt sich auch in der rabbinischen Wendung יחד שמו של הקב"ה = Gottes Namen als einzig erklären, wie auch in dem Gebrauch von Hithp. dieses Verbums im Sinne von „alleinsein mit einer Person des andern Geschlechtes".

Pr. 6, 21. Meine Behauptung, dass keine der semitischen Sprachen ein Verbum ענד besitzt, ist nicht richtig, denn ein Verbum dieses Stammes findet sich im Arabischen und im Syrischen. Doch hat dieses Verbum dort eine Bedeutung, die hier nicht passt.

Pr. 8, 2. Die Weisheit ruft von den Höhen aus, weil sie nach alttestamentlichem Glauben in dieser Weise nach allen Seiten hin gehört werden kann; sieh zu Ri. 9, 7.

Pr. 8, 13. Zwar kommt רֵעַ nach einer frühern Bemerkung in der hier von uns dafür angenommenen Bedeutung ohne Suff. nicht vor, an dieser Stelle aber, wo vor Lieblosigkeit gegen den Nächsten gewarnt wird, hätte ein an das fragliche Nomen tretendes Suff. als dessen Beschränkung auf israelitische Volksgenossen gedeutet werden können — vgl. zu Lev. 19, 18 — und solcher Deutung will unser Spruch vorbeugen. Denn das Buch der Sprüche, das, wie die Chokmaliteratur überhaupt, mit der spezifisch jüdischen Religion nichts zu tun hat, vermeidet fleissig jede Gehässigkeit gegen andere Völker.

Pr. 11, 18. Die Bedeutung „Schein" ergibt sich für שֶׁקֶר leicht aus seinem Grundbegriff, welcher ist Farbenanstrich; vgl. Syr. ܣܩܪ. Die Entstehung dieser Bedeutung ist wie beim lateinischen „fucatus„ = gefälscht, eigentlich gefärbt.

Pr. 14, 18. Zu der für Kal von כבר von uns angenommenen Bedeutung „alt werden“ vgl. Hi. 15, 10 den Gebrauch des Adjektivs כַּבִּיר.

Pr. 16, 31. Hier hat schon Mrs. Georgia Wood Pangborn, eine amerikanische Schriftstellerin, das Richtige erkannt. In ihrer „A Dispensation“ betitelten Erzählung beschreibt diese Novellistin einen Kirchenältesten als „a stout old person with a snug wreath of gray hair that made a crown of righteousness half-way around his bald head“. Die Frau hat offenbar den Sinn unseres Spruches richtig erfasst und das wahrscheinlich ohne Kenntnis des Hebräischen.

Pr. 20, 13. Für unsere Fassung von שְׂבַע als st. constr. von שָׂבָע spricht auch der Umstand, dass von diesem Verbum der Imperativ sonst im A. T. nicht vorkommt.

Pr. 21, 4. Zu ניר als Diminutiv von נֵר vgl. Targum Jeruschalmi Ex. 1, 15 בִּיר = Söhnchen, Knäblein. Auch Berachoth 5 b ist letzterer Ausdruck so gebraucht, dort in karitativem Sinne = teurer Sohn.

Pr. 25, 9. Die traditionelle Fassung dieses Spruches ist nicht richtig, weil danach der erste Halbvers vollends überflüssig ist. Tatsächlich steht סוד im st. absol., und סוד אחר ist dem ריבך entgegengesetzt und bezeichnet somit etwas den Gegner Betreffendes, das er geheimhalten will, ohne dass es zu dem Streite gehört. Demgemäss ist der Sinn der. Im Streite gegen einen Menschen magst du alles vorbringen, was auf den Streit Bezug hat, aber hüte dich, etwas anderes kundzugeben, das mit dem Streite nichts zu tun hat, und das dein Gegner der Oeffentlichkeit nicht preisgegeben wissen will. Diese Warnung ist sehr zweckmässig und charakteristisch für das Altertum, wo in diesem Punkte viel gesündigt wurde.

Pr. 27, 2. Statt אחר heisst es hier זָר und נכרי, weil der andere dadurch als eine unbeteiligte und somit unparteiische Person bezeichnet wird, denn זר und נכרי schliessen beide den Freund und Verwandten aus; sieh die Schlussbemerkung zu Lev. 22, 13.

Pr. 27, 25. Der Punkt im שׁ von עשׂבות ist nicht Dag. forte, sondern massoretisches Zeichen des Zweifels über das Wort. Die Massora bezweifelte dieses Wort, weil von עשׂב der Pl. sonst im A. T. nicht vorkommt. Doch ist der Ausdruck hier korrekt, und עשׂבות הרים ist Pl. von עשׂב הר; vgl. לוחות אבנים von לוח אבן. Der Pl. von עשׂב ist aber sehr spät, daher die Endung ôth. Denn nach einer

frühern Bemerkung bildete man später den Plural von Substantiven masc., die in der klassischen Sprachperiode nur im Singular gebraucht wurden, auf ôth. Der Bedeutung nach ist עשב verschieden von חציר. Während letzteres stets nur grünes Gras heisst, bezeichnet ersteres, ihm gegenübergestellt, das abgemähte und trockne Heu.

Pr. 28, 5. Ueber den Gedanken, wie er sich bei unserer Emendation und Fassung gestaltet, sieh zu Hi. 37, 24.

Pr. 31, 26. תורת חסד habe ich „Lehre der Liebe" wiedergegeben, dies will ich aber im Sinne von „liebevolle Lehre" verstanden wissen. Gemeint ist, dass die wackere Frau bei aller Strenge gegen die Dienerschaft in ihren Zurechtweisungen Liebe durchblicken lässt.

Hi. 1, 5. Ueber Pi. von קדש im Sinne von „vorbereiten", „bestimmen" vgl. auch Berachoth 8b den Gebrauch von Pu. dieses Verbums in dem Ausdruck מקודשים ומזומנים לגיהנם.

Hi. 1, 7. Zu משוט ist selbstredend aus dem Verbum in V.a אָבוא zu ergänzen. Wie בוא c. Inf. mit ל nach der Bemerkung zu Gen. 23, 2 heisst, sich anschicken, die Handlung des Inf. zu vollziehen, so heisst בוא c. Inf. mit מן „dieselbe soeben vollzogen haben." Vergleichen lässt sich hierüber französich „venir faire" gegen „venir de faire."

Hi. 7, 9. Im ersten Halbvers erscheint mir der Text zweifelhaft, denn nach כלה hat וילך keinen rechten Sinn, da die Wolke, nachdem sie alle geworden ist, nichts mehr tun kann. Ich vermute, dass V.a zu emendieren ist in עָלָה ענן נִגָּל. Danach würden sich עלה und ירד in dem Parallelismus entsprechen. Ueber Kal von עלה mit Bezug auf eine Wolke wäre Jer. 4, 13 und Ez. 38, 16 zu vergleichen.

Hi. 9, 2. Ueber כִּי כֵן als Objektsatz sieh zu 1 Sam. 5, 7. Hier aber ist der Gebrauch von כי eine Freiheit, die sich der Dichter erlaubte, weil sonst das erste Versglied im Vergleich zum zweiten viel zu kurz wäre.

Hi. 15, 15. Zu unserer Fassung von קדשו lässt sich Ps. 150, 1 vergleichen, wo בקדשו und ברקיע עזו im Parallelismus sich entsprechen.

Hi. 17, 3. Beers עֶרְבֹנִי ist falsch, weil עֵרָבוֹן eigentlich nach der Form von קִטָּלוֹן gebildet ist, und da Substantiva dieser Form im st. constr. und bei angehängtem Suff. kein Dag. forte im zweiten Radikal haben, so muss auch hier die Verlängerung des Vokals

des ersten Radikals, die im st. absol. das Dag. forte ersetzt, im st. constr. und vor Suff. wegbleiben; vgl. Dan. 12, 2. דִּרְאוֹן als st. constr. von דֵּרָאוֹן. Im Falle unseres Substantivs aber muss der st. constr. wegen der Gutturalle עֶרְבוֹן und bei angehängtem Suff. עֶרְבֹנִי lauten.

Hi. 22, 14. Nach der traditionellen Fassung von V. b, wonach Gott Subjekt des Verbums ist, müsste es על חוג statt blosses חוג heissen; vgl. besonders Jes. 40, 22.

Hi. 22, 29. Statt גֵוָה ist entschieden גַּאֲוָה zu lesen; sieh die Bemerkung zu Jer. 13, 17.

Hi. 27, 6. Auch den ersten Halbvers scheinen die Erklärer nicht recht zu verstehen; denn אחז mit ב der Sache heisst hier, deren Besitz mit Sicherheit beanspruchen.

Hi. 27, 14. חרב kann hier nicht richtig sein, denn der Tod durchs Schwert kann nur von einem Kriegsfeind kommend gedacht werden, und solchem Tode ist jeder Bürger ausgesetzt, nicht nur die Söhne des Frevlers. Für חרב hat man daher, der Parallele entsprechend, רָעָב zu lesen.

Hi. 31, 4. סָפַר ist an dieser Stelle nicht in seinem gewöhlichen Sinne zu verstehen, denn das Zählen der Schritte kann hier unmöglich in Betracht kommen. Das Verbum heisst in dieser Verbindung vermerken, verzeichnen; sieh K. zu Ps. 56, 9.

Hi. 31, 5. Ueber חוש = חוס lässt sich כַּעַשׂ vergleichen, das im Buche Hiob für das ältere כַּעַס steht; sieh Hi. 5, 2. 6, 2. 10, 17.

Hi. 31, 31. Bei der in der modernen Exegese sich kundgebenden Unbelesenheit im Alten Testamente scheint es mir nachträglich geraten, hier auf 1 Sam. 25, 11 zu verweisen, wo der Verfasser בְּשָׂרִי durch טִבְחָתִי אשר טָבַחתי umschrieb, weil בשרי mit Suff. in dem dort erforderlichen Sinne unhebräisch wäre.

Hi. 37, 16. מפלאות kommt von מִפְלָא, nicht von מִפְלָאָה, und der Pl. dient lediglich dazu, den Begriff des Nomens zu steigern.

Hi. 37, 24. Ueber unsere Fassung hier sieh zu Pr. 28, 5.

Hi. 42, 10. Hier ist mir nicht entgangen was ich zu Hi. 5, 11 sagte. Denn jene talmudische Anschauung über das Beten für andere mag wohl für die Dichtung selbst zu spät sein, für den Epilog aber ist sie es sicherlich nicht.

Ct. 4, 1. Ob מִבַּעַד bei folgendem ל die richtige Vokalisierung dieses Wortes ist, bezweifle ich sehr; denn בַּעַד wäre st. absol., in diesem aber kann eine Präposition nur dann gebraucht werden,

wenn der Gesamtausdruck zur adverbialen Bestimmung herabsinkt. Das Richtige ist wohl מִבְּעַד, selbst wenn בעד als Substantiv gefasst wird; vgl. Ausdrücke wie מִימִין ל und מִצָּפוֹן ל.

Ruth 1, 2. Was ich über die Form von כִּלְיוֹן gesagt, gilt auch von andern Eigennamen dieser Bildung, wie גִּדְעוֹן und חֶבְרוֹן statt גִּדְעוֹן usw.

Ruth, 4, 1. פלני אלמני ist mir hier sehr verdächtig. Denn an den zwei andern Stellen, wo dieser Ausdruck im A. T. vorkommt, nämlich 1 Sam. 21, 3 und 2. K. 6, 8, ist er nicht für sich gebraucht, sondern mit Bezug auf ein vorhergenanntes Nomen. Auch heisst der fragliche Ausdruck dort dem Zusammenhang nach nicht „der nicht genannt wird," wie Buhl angibt, sondern ist so viel wie: über den geschwiegen werden muss, der mit Namen nicht genannt werden darf, was aber hier nicht passt, weil hier kein Grund vorhanden ist, warum die Identität des Betreffenden geheimgehalten werden müsste. Endlich ist der fragliche Ausdruck als Anrede undenkbar. Aus diesen Gründen vermute ich in פלני אלמני eine Glosse. Statt פה schrieb der Verfasser vielleicht פא, was spätere Schreibart war — vgl. Hi. 38, 11 — und letzteres fasste irgendein alter Leser als Abbreviatur von פלני אלמני. Später stellte man die ältere Schreibart der Partikel her, ohne jedoch die in den Text gedrungene Glosse zu tilgen.

Thr. 3, 33. בני איש kann hier nicht richtig sein. Denn der stehende Ausdruck für „Menschenkinder" ist בני אדם, und ersteres kommt in diesem Sinne nur Ps. 49, 3 und 62, 10 vor, an beiden Stellen nicht für sich, sondern als Parallele zu letzterem und nach ihm; vgl. Hi. 16, 19 die Stellung von שהדי als Parallele zu עדי und sieh das zu Pr. 2, 16 über das Verhältnis von נכריה zu זרה Gesagte. Diese Ordnung im Parallelismus, wobei der eigentliche Ausdruck dem uneigentlichen oder entlehnten vorangeht, ist auch sehr logisch.

Eccl. 7, 14. Nach genauerer Erwägung finde ich es nötig, die von mir gegebene Erklärung zu dieser Stelle in einem Punkte zu ändern. Ich bezweifle nämlich jetzt, dass man ebenso gut ראה ביום טובה sagen kann wie ראה בטובה, und ziehe es daher vor, טוב zu belassen, das massoretische רְאֵה aber in רָעָה oder בְּרָעָה zu ändern und dieses als weiteres Objekt zu fassen. Im Uebrigen bleibt der Sinn derselbe.

Verzeichnisse.

Verzeichnis

der im Werke selbst gelegentlich nachgetragenen Erklärungen und Verbesserungen.

Verzeichnis

der in den Randglossen erklärten und beleuchteten Stellen aus dem Talmud, dem Midrasch und dem Neuen Testament.

Wortregister.

Vorbemerkung.

In diesem Wortregister sind zum Teil auch Konjekturen berücksichtigt, und K. bezeichnet Konjektur. Wenn dies Zeichen unmittelbar hinter dem konjizierten hebräischen Ausdruck steht, kommt derselbe auch sonst im massoretischen Texte nicht vor; steht aber das Zeichen nach der Ziffer, ist dies nicht der Fall. Dabei ist eine blosse Aenderung der Vokalisation nicht als Konjektur angesehen.

ג

ח

ט

*) Die Bemerkung darüber ist durch ein Versehen unter Dan. 1, 3 statt Dan. 1, 4 gegeben.

*) Die Bemerkung darüber ist durch ein Versehen unter Jer. 20, 4 statt 20, 6 gegeben.

*) Obiger Hinweis ist auf die Bemerkung zu Gen. 25, 8. Daselbst ist aber hinter „Bedeutung“ durch ein Versehen das Wort „Verwandter“ ausgefallen.

פ

ר

ש

Berichtigungen im Wortregister.

Bei אִישׁ זָרָה unter זור ist am Ende der Zeile die Ziffer 88 und bei חבא an gleicher Stelle 291 hinzuzufügen.